فلسفۂ فقراء

امین جنگ

شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفہ فقراء

یعنی

سائنس و تصوف

یہ رسالہ عثمانیہ یونیورسٹی کے نام سے معنون کیا جاتا ہے۔ اس کو میں نے اپنے بچوں اور اُن نوجوان اصحاب کے لیے لکھا ہے جنھوں نے عصری جامعوں Modern Universities میں علوم و فنون جدیدہ کی تعلیم پائی ہے۔ اس میں یہ بتانا مقصود ہے کہ قدیم علمِ تصوف اور اس کا فنِ سلوک موجودہ زمانہ کے سائنس کے موافق ہے۔ تصوف و سلوک دونوں ابھی ایسے پارینہ اور بیکار نہیں ہوئے جو آج کل کے تمدن کیلیے غیر ضروری سمجھے جاسکیں۔ زمانۂ سابقہ میں تصوف کی باتیں فرضی یا واقعی قصص اور بزرگوں کے افعال و اقوال کے حوالے سے بیان کی جاتی تھیں اس زمانہ میں

ملہ جس نے راقم کو ال۔ ال۔ ڈی کی اعزازی ڈگری عطا فرمائی۔

اُن باتوں کا مقابلہ علوم جدیدہ سے کئے بغیر اُن کی طرف توجہ مائل ہونا دشوار ہے اس لئے مضمون کا طرزِ بیان عمداً وہی اختیار کیا گیا ہے جو علی العموم یونیورسٹی کے پروفیسروں کے لکچروں کا ہوتا ہے۔ اس میں حتی الوسع اس امر کی کوشش کی جائے گی کہ دقیق مسائل بھی روزمرہ گفتگو کے معمولی الفاظ میں لکھے جائیں تاکہ پڑھنے والوں کا جی مغلق الفاظ سے اُکتا نہ جائے۔ جہاں تک ہو سکے غیر ضروری استعارات یا اصطلاحات مستعمل نہ ہوں۔ اس پر بھی جہاں اصطلاحی لفظ یا کوئی اصطلاحی فقرہ استعمال کئے بغیر چارہ نہ ہو وہاں اس کو پہلے پہل عربی حروف میں لکھ کر اُس کے خاص معنوں کی صراحت حتی الامکان سہل الفاظ میں کی جائے گی[۱]۔ اُمید ہے کہ آج کل کے مغربی سائنس کے ماہرین اس رسالہ کو دلچسپ پائیں گے۔

احمد حسین امین جنگ

---

[۱] غلط فہمی سے بچنے کی غرض سے مترادف الفاظ و جملے یوں۔ چھوٹے خطوط کے مابین لکھے گئے ہیں۔ صراحتی الفاظ یا جملے ایسے (قوسین) میں لکھے گئے ہیں۔ اور ایسے [مربعہ خطوط کے درمیان] جملہ معترضہ لکھے۔

تمہید

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا

۱۔ **تصوّف** سے ہر زمانہ میں ہر قوم و ملّت کے افراد کو کم و بیش دلچسپی رہی ہے۔ اُس کی طرف اکثر وہ بزرگوار مائل رہے ہیں جو اپنے زمانہ کے جنگ و جدال یا خانہ جنگیوں سے بیزار ہو کر گوشہ نشین ہو گئے۔ اور اُن کی گوشہ نشینی کے غلط معنے سمجھے گئے کہ انھوں نے اپنی دانست کے موافق دین یعنی راہِ حق اختیار کرنے کیلئے دنیا ترک کر دی۔ لیکن کوئی فردِ بشر دنیا ترک نہیں کر سکتا نہ دنیا کو چھوڑ کر کوئی دین یا راہ حق اختیار کر سکتا ہے۔ یہ راستہ انسان کو اپنی زندگی ہی میں اپنے ماحول یعنی دنیا ہی میں ملتا ہے راہِ حق جس کو کہتے ہیں وہ دنیا کے ماسوا یا ماورا نہیں ہے۔ پس صوفیوں کی گوشہ نشینی فی الحقیقت دنیا ترک کرنے کے واسطے نہیں بلکہ اپنے خیالات فدیہ

سلہ سورۂ والشمس ۹۱: ۷-۱۰

قیاساتِ الٰہیہ کو درست کرنے کے واسطے رہی ہے۔[1]

۴۔ اس مضمون کا نام فلسفۂ فقراء یعنی سائنس و تصوف رکھا گیا ہے۔ مگر ہمارا روئے سخن اُن فقراء کی طرف نہیں ہے جن کے عادات واطوار نے علی الخصوص ہند میں لفظ **فقیر** کے معنی بدل دیے ہیں اور سچے فقراء کی وقعت وعزت گھٹا دی ہے حتیٰ کہ فقیری گداگری کی مترادف ہو گئی۔ ہم کو اُن فقیروں سے بحث نہیں جنہوں نے اپنی فقیری کو ذریعہ معاش بنالیا ہے یہاں صرف اُن فقیروں کے خیالات قیاسات وعقائد کا ذکر کیا جاتا ہے جو (اپنے کو پالینے) کی کوشش میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے ہیں۔ ایسے اشخاص ہر ملک وہر زمانہ میں اگرچہ نایاب نہیں تھے مگر کمیاب تو ضرور رہے ہے خود ہمارے اس موجودہ زمانہ میں بھی ہندو مسلمان دونوں قوموں میں اور نیز دوسری قوموں میں۔ مثلاً سکھ اور عیسائیوں میں قابل احترام فقراء موجود ہیں مگر وہ اپنا فقیر یا اپنی فقیری ظاہر نہیں کرتے بلکہ اُس کو چھپا رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسا فقیر جس نے اپنے آپ کو پالیا ہے۔ جیسا کہ متعاقب ظاہر ہوگا وہ اپنے ملک کا بڑے سے بڑا امیر بھی ہو سکتا ہے اور چھوٹے سے چھوٹا کسان یا مزدور بھی ہو سکتا ہے۔ پس سچا فقیر کون ہے اور کون نہیں یہ معلوم کرنا سچے فقیر ہی کا کام ہے جیسے چور ہی چور کو پکڑ سکتا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی ایسا فقیر کسی کو مل جائے اور دونوں میں اصولی

---

[1] کثرت میں جمالِ پاک وحدت دیکھو عسرت میں ہے صاف نقشِ عشرت دیکھو
دنیا میں ہمہ ہے عالم دیں پیشِ نظر آئینہ ہے اس لئے کہ صورت دیکھو

خیالات و دلی خواہشات کا تبادلہ بلا تکلف ہو جائے تو معلوم ہو گا کہ فقراء کا فلسفہ دلچسپی سے خالی نہیں اور واقعی قابل لحاظ ہے۔ ایسا فلسفہ یعنی علوم و فنون مروجہ کے اصولی باتوں سے استفسار کسی کا کام نہیں جس کے نتائج انسان کو اس کے روزمرہ امور زندگی کے مسائل اور دشواریوں کو حل کرنے میں ممد و معاون نہ ہوں۔ ہماری رائے میں فلسفۂ فقراء کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو زندگی کو زندگی بنا سکتا ہے اسی لئے ہم نئی تعلیم یافتہ نوجوانوں کی توجہ اس قدیم فلسفہ کی طرف مائل کراتے ہیں۔ ہم اس فلسفہ کو اسی Pragmatic (عملی) نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں جس سے پروفیسر ولیم جیمس ہر فلسفہ پر نظر ڈالتے تھے۔ وہ فلسفہ کی ان تمام باتوں کو لغو سمجھتے تھے۔ جو انسان کے عمل کے لئے فائدہ بخش نہ تھے اور اس کے عمل کو خطا و غلطی سے نہ بچا سکتے تھے۔

۴۔ تصوف کوئی خاص مذہب نہیں ہے بلکہ ہر مذہب اسی پر مبنی ہے۔ تصوف کوئی فلسفہ نہیں ہے لیکن ایک خاص قسم کا فلسفہ اس سے متعلق ہے جس کا نام ہم نے فلسفۂ فقراء رکھا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کے قبل یہ کہہ دینا مناسب ہو گا کہ تصوف نفس کو وہم و تردد سے پاک کر کے قلب کو تشفی بخشتا ہے اور اخلاق کی درستی کا باعث ہوتا ہے۔ تزکیۂ نفس اسی کے معنی ہیں قد افلح من زکٰھا۔ اگر اس سے ایسے مفاد کی امید نہ ہوتی تو تصوف فقیروں کا ڈھکوسلہ سمجھا جا کر اب تک ملیامیٹ ہو جاتا۔

II ۔ توضیح

۱۔ ابتداء ہی میں لکھ دیا گیا ہے کہ ہر ملت و مذہب میں تصوف ہے۔

مسلمان جس کو تصوف کہتے ہیں ہندو اس کو ویدانت اور عیسائی اُس کو (مسٹی سیزم) کہتے ہیں۔ جہاں تک غور کیا گیا ویدانت اور تصوف کے اصول میں کوئی فرق نظر نہ آیا حتیٰ کہ بعض ویدانتوں کا ادعا ہے کہ نوشیرواں و بزرجمہر کے زمانہ میں ویدانت ہند سے فارس گیا اور ایران سے بشکل تصوف پھر ہند میں واپس آیا۔ واقعہ جو کچھ ہو ادعا یہی بتاتا ہے کہ بعض قابلِ احترام ویدانتی صوفیائے کرام کو اپنے ہم خیال اور اپنے ہم مشرب سمجھتے رہے بلکہ تاریخ سے ثابت ہے کہ اکبر بادشاہ کے عہد اور بعد کے زمانہ میں بھی ویدانتی و صوفی ایک دوسرے کے مرشد و مرید رہے۔ بہر حال اس مضمون کے اغراض کے لئے فرض کر لیا جاتا ہے کہ ویدانت و تصوف مترادف ہیں۔ فقرا جن کو ہندو یوگی یا بھگت کہتے ہیں اُن کو مسلمان عارف یا سالک کہیں گے۔ یوگی یا عارف۔ بھگت یا سالک وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو پا لیا اور جس کا نفس مطمئن ہو گیا یا (دوسرے الفاظ میں) جس کو نفسِ مطمئنہ حاصل ہو گیا۔

۲۔ انسان اپنے آپ کو کیسے پالیتا ہے اور اُس کا نفس اپنے آپ کس طرح مطمئن ہوتا ہے؟[1]

---

[1] یورپ کے ایک مشہور شاہی منجم Kepler جنھوں نے سیاروں کے حرکات کے تین قواعد مقرر کئے ہیں جن پر اب تک ہر مہندس کا عمل ہے ان کی اعلیٰ ترین خواہش رہی جواب بھی ہر صوفی کی اعلیٰ ترین خواہش ہے کہ وہ اپنے میں اُس اللہ کو پالے جس کو وہ ہر وقت ہر جگہ خارج میں پاتا ہے" یعنی (دوسرے الفاظ میں (اپنے آپ کو پالے) اس بات کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کو اسکے مرشد نے (پانا) کیا ہے، اچھی طرح سمجھا دیا ہے۔

یہی وہ دشوار سوال ہیں جن پر اس رسالہ میں روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی اس کوشش کا منشاء محض اصل موضوع کی توضیح و تشریح ہے کوئی عبارت آرائی نہیں اور نہ کسی کے قول و فعل پر کوئی اعتراض یا نکتہ چینی۔ اکثر ویدانتی اور صوفیوں نے مذکورہ سوالوں کے جواب اشعار میں ادا کئے ہیں اور نثر میں اگر کچھ بیان بھی کئے ہیں تو اس میں ایسے اصطلاحات و استعارات لائے گئے ہیں جن کے صحیح معنے سمجھنے میں مبتدیوں کو تو کیا منتہیوں کو بھی مشکل پیش آتی ہے۔ از منۂ سابقہ میں بعض پنڈت اور اکثر ملا ویدانتیوں و صوفیوں کے ایسے مخالف تھے کہ اُن کی ذرا ذرا سی بات پر ان کو کافر ملحد مرتد قرار دیکر یا سیاسی اغراض کے لئے انکا وجود خوفناک ظاہر کر کے اُنکی جان لینے کے درپے ہو جاتے تھے۔ لہٰذا تعصبی حملات سے بچنے کیلئے مسائلِ الہیات کی تفہیم ویدانتی اور صوفی سینہ بسینہ اپنے مریدوں کو زبانی ارشادات سے کرتے اور اپنی تحریرات میں فقط اشارات و کنایات سے کام لیتے رہے۔ اسی وجہ سے تصوف کا شیوع زیادہ نہ ہو سکا اور عامۃ الناس اس سے خاطر خواہ بہرہ یاب نہ ہو سکے انہیں وجوہ کے باعث اس روشن زمانہ میں بھی تصوف تعصب کا شکار ہو رہا ہے[1]

[1] کیا خوب شادؔ رام مجترؔ کہتے ہیں کہ

صلح کل پالیسی اے شادؔ ہے سب سے اچھی جس کے دل میں ہے تعصب کبھی اچھا نہ رہا (شادؔ)

رام چندر جی کے گرو واشسٹ جی یوگ واشسٹ میں لکھتے ہیں "سنتم ہچہ ہر ہم رسکنم ور مسب کو ایک نظر سے دیکھنا سب سے بڑا سکھ ہے) اور محققِ واقف درا حت کا مل ہی یوگ و تصوف کا حاصل نتیجہ ہے (خواجہ حسن نظامی دہلوی)

تصوف کی باتیں اصطلاحات اور استعارات ترک کر کے سہل طور سے بیان کرنا ازبس دشوار ہے کیونکہ غلط فہمی کفر و الحاد کا فتویٰ دیے دیتی ہے۔ ویدانت یا تصوف دراصل کسی مذہب کا مخالف نہیں ہے بلکہ ہر مذہب کا ممد و معاون ہے۔ اگر محض تشبیہاً تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے پاس پہنچانے والا مذہب (جائے ذہاب) ایک ایسا راستہ ہے جو مسافروں کو کسی خوشنما شہر سے ایک بڑے سمندر کے کنارے پہنچاتا ہے۔ اس راستہ یا مذہب کے حائلات شرک و کفر و مکروہات کے غار پہاڑ کے ندی نالے جو ہوتے ہیں اُن میں سے ہو کر یا اُن پر سے عبور کرنے والے سرنگ در پل عقائد ہیں اور راستہ دراصل پختہ شاہراہ شریعت ہے اور بازو کے پیدل راستے اور اُن میں آکر ملنے والے گلی کوچے انسان کی نیتیں اور اعمال ہیں جن کو درست رکھنے کے واسطے فقہ ہے اور جس خوشنما شہر سے شاہراہ شریعت نکلتی ہے وہ تصوف ہے۔ سمندر کا کنارہ جہاں مسافر پہنچ سکتے ہیں وہ قربِ الٰہی ہے۔ اس سڑک سے پیدل اُفتاں و خیزاں جو گزرتے ہیں وہ معمولی انسان ہیں۔ علما و فضلا کسی قدر آرام سے گھوڑے بگھیوں پر سوار چلے جاتے ہیں لیکن اہل سلوک سبک سیر موٹروں پر جلد تر مقام مقصود پر پہنچ جاتے ہیں۔ رشی اور اولیاء برق رفتار ایروپلین پر منٹوں میں کہیں سے کہیں پہنچ جاتے ہیں۔ اس سادہ تشبیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تصوف و سلوک مذہب و شریعت سے الگ یا باہر نہیں ہے بلکہ اس شاہراہ کا مبدا ویدانت یا تصوف ہے۔ کرم یا سلوک سے قربِ الٰہی کے سمندر کے کنارہ تک رسائی ممکن ہے۔ کوئی

ویدانتی اپنے دھرم کو ترک نہیں کر سکتا نہ کوئی صوفی اپنے مذہب و شریعت سے الگ ہو سکتا ہے۔

۴۔ اصطلاحاً علم Science و فن یا ہنر Art میں اسی قدر فرق ہے جس قدر کہ معمولی طور سے کسی چیز کو جاننے اور پہچاننے میں اور اس چیز کے متعلق کوئی کام کرنے میں ہے۔ مثلاً پانی کے اجزا کیا ہیں ہر ایک جزو اس کا کس مقدار میں ہے۔ یہ پانی کا علم ہوگا۔ اجزا لے کر اُن کو برقی قوت سے ترکیب دے کر پانی بنانا فن ہوگا۔ علم و فن کی اس تعریف کے موافق تصوف صوفی کا علم ہے اور سلوک اس کا فن ہے جو اپنے علم تصوف کے موافق کوئی کام کر کے اُس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ فنونِ لطیفہ میں بہترین فن سلوک ہے۔

III - ویدانت و تصوف

۱۔ اس قدر تمہید و توضیح کی ضرورت ویدانت و تصوف کی کیفیت بیان کرنے کے واسطے واقع ہوئی تاکہ تعصب دور ہو اور غلط فہمی نہ ہونے پائے۔ تصوف کے متعلقہ فلسفہ کے چند اہم مسائل کی وضاحت و تفہیم کے لئے یہ رسالہ جو لکھا جاتا ہے اس کے واسطے یہ بھی لازم ہے کہ "ویدانت یا تصوف کیا چیز ہے"، اس کا مختصر بیان کیا جائے تاکہ اس کے متعلقہ مسائل فلسفہ سمجھنے میں سہولت ہو۔

بیا و حالِ اہلِ درد بشنو
بلفظِ اندک و معنیٔ بسیار
(حافظ)

۲ - اختصار کی غرض سے تصوف کی چار باتیں اول سوال و جواب کی شکل میں لکھ کر بعد میں ہر اجمال کی مختصر تفصیل کی جاتی ہے۔

(۱) چہ؟ تصوف کس کو کہتے ہیں؟

پراگمیاٹک یعنی عملی نقطۂ نظر سے اُس کو نفسِ انسان کی ایک خاص اُمنگ یا ہیجان کی خاص حالت کہیں گے۔ چنانچہ صوفی کہتے ہیں تصوف "حال" ہے "قال" نہیں۔

(۲) چوں؟ وہ خاص حالت کس طرح پیدا ہوتی ہے؟

جب انسان اپنی ذات اور اپنے مختلف و متعدد تعلقات پر خوب غور کر کے بطور خود یا کسی مرشد کی امداد سے کسی نتیجہ پر پہنچتا ہے اور اس نتیجہ پر اُس کو یقین کامل ہو جاتا ہے۔ تو اس کے نفس میں وہ اُمنگ یا ہیجان پیدا ہوتا ہے جس کو تصوف یا ویدانت کہتے ہیں۔

(۳) چرا؟ ایسی امنگ کیوں پیدا ہوتی ہے؟ اس کا باعث کیا چیز ہوتی ہے؟

رویا - الہام - القاء - کشف وغیرہ اس امنگ کے باعث ہوتے ہیں

(۴) مفاد؟ تصوف سے کیا فائدہ ہے[1]

[1] بزرگوں نے یہ لکھا ہے کہ تصوف ماسوا سے دور اور حق سے واصل ہونے کی تعلیم دیتا ہے (خواجہ ارشاد)

انسان تصوف کے ذریعہ اپنی حقیقت کے عرفان و گیان سے اُس برتر ذات کا عارف ہو جاتا ہے جس کو رب اور حق کہتے ہیں۔ (خواجہ حسن نظامی دہلوی)

تصوف ہر فرد بشر کو اہل بہشت سے بنا سکتا ہے ؎

آصفؔ کسی مقام کی تخصیص کچھ نہیں جنت وہی جگہ ہے جہاں جی بہل گیا (آصفؔ)

اگر تصوّف عام ہو جائے[1] تو جنس انسان کے لئے روئے زمین فردوس بریں ہو جائے۔ جوابات میں خط کشیدہ الفاظ وہی ہیں (یعنی خاص حالت۔ نتیجہ۔ یقین کامل۔ رویا۔ کشف الہام وغیرہ) جن میں تصوف کا گر پوشیدہ ہے اور جن کے معنے گرو یا مرشد اپنے مرید کو سینہ بسینہ اس کی فہم کے مطابق بتاتا یا سمجھاتا ہے۔

۴۔ کسی شے کی مکمل تعریف یا کسی امر کی کامل تفہیم کے لئے تین سوال چہ؟ چون؟ چرا؟ کے تشفی بخش جوابات دینا ضرور ہے۔ اگر ان تین سوالوں میں سے کسی ایک کا بھی جواب ادا نہ ہو سکے تو انسان اس کو جاننے اور پہچاننے سے قاصر رہتا ہے چنانچہ صاحب گلشن راز نے انسان سے خدا کی تعریف کے ممکن نہ ہونے کو یوں بیان فرمایا ہے ؎

منزّہ ذات او از چہ؟ چرا؟ چون؟
تعالےٰ شانہٗ عمّا یقولون

اگر تصوّف کی نسبت تین سوالات مذکورہ کے جوابات تشفی بخش نہ ہوں اور

---

[1] اگر تصوف عام ہو جائے تو ہر شخص عارف بنے اور ہر ذرّے میں جلوہ یار دیکھے (مہاراجہ شاد) یعنی حقانیت کا مشاہدہ تصوّف ہی کے ذریعہ روح اور اس کے احساس و ادراک کو ہوتا ہے اور اس مشاہدہ کی لذت فردوس کی ہر بڑی سے بڑی لذت سے بھی اعلیٰ ہوتی ہے۔ (خواجہ حسن نظامی دہلوی)

غلط گشیدہ گرہ یا الفاظ جن کے معنی ارشادؔ اسا پنجے گروداور مرشد کامل ہی بتا سکتے ہیں وہ اس مضمون میں اچھی طرح بیان نہ ہو سکیں تو اس کو تصوف کا کوئی نقص ہرگز نہ سمجھا جائے بلکہ یہ سمجھنا چاہئے کہ مضمون نگار اس کو اچھی طرح نہ سمجھا۔ تصوف کی جو باتیں کی جاتی ہیں وہ صوفیوں یا ویدانتیوں کے متفق علیہ نہیں ہیں لہذا اُن کی نسبت اختلافِ آراء بھی ممکن ہے۔

۴۔ عربی لفظ "تصوف" کی اصل صوف ہے جس کے معنی یونانیوں کے نزدیک عقل کے ہوتے ہیں۔ اس کا معرّب، باب تفعیل میں تصویف بن گیا۔ جس کے لغوی معنے عقل لڑانے کے ہوتے ہیں مگر اصطلاحی معنے "ذات اور صفات پر غور و خوض" کے لئے جاتے ہیں۔ اس تصویف یعنی غور و خوض کا نتیجہ باب تفعل میں تصوف قرار پایا جس کی تعبیر اُردو "امنگ" یا "ہیجان کی حالت" سے کی گئی ہے۔

۵۔ نفس[1] کی اُمنگ کی ہر حالت جس کو انگریزی میں Attitude کہتے

---

[1] چونکہ تصوف کا تعلق نفس سے ہے اس لئے یہاں کسی قدر توضیح کی ضرورت ہے کہ نفس کس کو کہتے ہیں۔ انسان جسکو (میں) کہتا ہے اور جسکو (تو) اور (وہ) سے الگ سمجھتا ہے اُس کو اصطلاحاً ایغو کہتے ہیں جس کو ہر شخص عام زبان میں "میرا نفس"، "میرا ذہن"، "میرا دل"، کہتا ہے۔

(۱) کسی چیز کو (اپنے لئے) حاصل کرنے کی کوشش مثلاً کوئی غذا اپنے لئے کسی نہ کسی ترکیب پیدا کرنے کی (سعی) میرے ایغو کا خاصہ ہے جسکو اصطلاحاً ہیجہ کہتے ہیں۔

(۲) کیا چیز کیسے (مجھے) مل سکتی ہے اُس کا جاننا اور پہچاننا مثلاً سیب کیا ہے اور کیوں مل سکتا ہے اسکا علم میرے ایغو کا لوازمہ ہے جسکو اصطلاحاً وجبرہ کہتے ہیں۔

(۳) کسی چیز کے احساس سے (میرے) جسم کے اندرونی حالات میں تبدیلی واقع ہونا مثلاً خوشنما سیب کو دیکھنے سے منہ میں پانی آنا جو ایک قسم کا جذبہ ہے، وہ میرے ایغو کی قوت ہے جسکو اصطلاحاً بھی جذبہ کہتے ہیں پس سعی علم، جذبہ یا اصطلاحاً ہیجہ۔ وجبرہ۔ جذبہ۔ ایغو کے تین پہلو ہیں جو میری خواہش یا شخص میں جمع رہتے ہیں۔

ہیں اُس کے کم و بیش تین پہلو تین وظیفے[1] لازماً ہوتے ہیں ایک
وجدہ Cognition Knowing دوسرے جذبہ[2] emotion feeling
تیسرے ہیجہ conation striving یہ تینوں پہلو ہر اُمنگ میں رہنا لازم
ہے لیکن ایک ہی وضع پہ یا یکساں رہنا شرط نہیں۔ کیونکہ انسانی طبائع مختلف ہیں۔ ہر ایک کی طبیعت کے مطابق اس کی صوفیانہ اُمنگ ہوگی۔ کسی کے تصوّف میں جذبہ اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ وجدہ و ہیجہ کو دبا رکھتا ہے اور کسی کے تصوف میں ہیجہ۔ ہیجان۔ اس شدّت سے ہوتا ہے کہ اُس کے مقابل نسبتاً وجدہ و جذبہ قلیل ہوتا ہے۔ ہم فی الوقت فاضل صوفیوں کے وجدۂ الٰہیہ سے اور مجذوب صوفیوں کے جذبہ قدسیہ سے قطع نظر کر کے فقط سالک صوفیوں کے ہیجۂ محترم کو پیش نظر رکھتے ہیں

۶۔ غرض تصوّف نفسِ انسان کی ایک اُمنگ و تہیّج کی حالت کا نام ہے جو تصور لیف کا نتیجہ یا ماحصل ہے اور تصولیف وہی ہے کہ کوئی شخص Individual جو اپنے آپ کو لفظ میں سے موسوم کر لیتا ہے اور دیگر اشخاص[3] و اشیا کو میرے کہہ کر اپنی طرف منسوب کر لیتا ہے، خوب سوچے کہ:

(الف) میں کیا اور کون ہوں؟ چہ؟
(ب) میں کیوں یہاں آیا ہوں؟ چوں؟
(ج) میں کس لئے یہاں ہوں؟ چرا!

---

[1] "پہلو" معمولی لفظ ہے اصطلاحی لفظ "وظیفہ" ہے۔ اُن معنوں میں جو حافظ نے بیان فرمایا ہے

حافظ (وظیفہ) تو دعا گفتن است و بس   در بندِ آں مباش کہ نشنید یا شنید

[2] ہاتھی کو ہم "شخص" نہیں کہہ سکتے کیونکہ ہم کو معلوم نہیں آیا وہ اپنے کو "میں" کہتا ہے یا کیا۔

اگر ان تینوں سوالوں کے جوابات اُس کی تسلّی و تشفی کے موافق اُس کو مل جائیں اور اس کو اس پر یقین ہو جائے تو وہ صوفی یا ویدانتی ہو جاتا ہے۔ اُس وقت اُس کے نفس میں جو خاص ہیجان یا تہیج پیدا ہوتا ہے وہی اس کے غور کا نتیجہ یا ماحصل یعنی تصوّف ہے۔ اس تصوف کا اثر جو اس کے اطوار و اقوال و افعال پر پڑے گا وہی اُس کا سلوک ہوگا۔ اگرچہ ہر شخص کی تصویف ایک ہی وضع کی ہوتی ہے، لیکن کہا نہیں جا سکتا کہ اس تصویف کا لازمی نتیجہ ایک ہی ہوگا کیونکہ ہر ایک سبب کے مسبّب متعدد و مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے سورج کی گرمی سے موم پگھل جاتا ہے کیچڑ سخت ہو جاتی ہے پانی بخار بن کر اڑ جاتا ہے۔ اسی طرح ہر شخص کی طبیعت یا خصلت جداگانہ ہونے سے ہر طبیعت کے آدمی کا تصوف نوعیت اور مقدار کے لحاظ سے qualitatively and quantitatively جداگانہ ہوتا ہے۔ جس علم سے جو عمل ظہور میں آئے۔ جس تصوف کا اثر جو سلوک ہے وہی اُس کی نیکی یا بدی کا پیمانہ ہے۔ کسی صوفی کا سلوک غیظ و غضب برپا کرنے والا جلالی ہوتا ہے اور کسی کا سلوک امن و امان پیدا کرنے والا جمالی۔ لیکن علی العموم ویدانتی گرو اور صوفی شیوخ اپنے مریدوں میں ایسا تصوّف اور ایسا سلوک پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے یہی عالم جس کو ہم دُنیا کہتے ہیں، مرید کے حق میں بہشت ہو جاتا ہے اور وہ مرید اپنے ماحول کو فردوس بنانے کی کوشش بلیغ کرتا ہے۔ زیادہ تر ہمارا روئے سخن معمولی گندم نما جو فروش صوفیوں اور ویدانتیوں کی طرف نہیں ہے بلکہ اُن محترم اور کمیاب ہستیوں کی طرف ہے جو دراصل صوفی ہیں

اور صوفیوں کے مرشد اور گرو ہوتے ہیں۔

۷۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ ہر امر کی کامل تعریف یا تفہیم کیلئے اس کے متعلق چہ - چون - چرا - کی صراحت کرنی لازم ہے۔ لیکن دنیا میں بعض ایسے امور ہیں جن کی نسبت اگرچہ چہ اور چون کے جوابات دئے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ اُن کی ماہیت و کیفیت بیان کی جاسکتی ہے لیکن اُن کی وجہ چیرا ؟ بیان نہیں کی جاسکتی[۱] انھیں امور میں ایک تصوف بھی ہے جس کے متعلق چرا یا وجہ کی تشریح الفاظ یا ارشادات سے بھی ممکن نہیں فقط الہام والقاء کشف وکرامات ہی سے اس کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ مگر یہ ہمارے امکان سے خارج ہے۔ اگر آپ کسی اہل سائنس سے پوچھیں کہ پانی کیا چیز ہے؟ اور کس طرح بنتا ہے؟ وہ پانی کے گلاس کی طرف اشارہ کر کے بتائے گا کہ وہ پانی ہے اور کہے گا کہ ہیڈروجن اور آکسیجن کی مقررہ کو برقی قوت سے ترکیب دینے سے بنتا ہے۔ لیکن آپ اگر اُس سے یہ بھی پوچھیں کہ کیوں اُن عنصروں کی اُس مقدار کی ترکیب سے فقط پانی بنتا ہے شراب یا کوئی اور چیز کیوں نہیں بنتی، تو وہ آپ کو بغور دیکھ کر خاموش ہو جائے گا۔ ایسا ہی اگر آپ کسی پنڈت یا شیخ سے پوچھیں کہ وہ کیوں ویدانتی یا صوفی ہے کوئی چور یا بدمعاش کیوں نہ ہوا، تو وہ بھی آپ کو ویسا ہی نیچے اوپر دیکھ کر خاموش ہو جائے گا۔ اس کے اس دیکھنے

۱؎ انجذہ کیوں مجھوم ہے آفتاب معلوم نہیں کیوں ہے یہ انقلاب معلوم نہیں
جی بھر کے سوال کر لو جتنے چاہو سب کا ہے یہی جواب معلوم نہیں

اور چپ ہو جانے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ سائل کو دیوانہ سمجھتا ہے یا اُسکو آپکے بے جا سوال پر غصہ آیا۔ نہیں بلکہ صوفی یہی سمجھے گا کہ آپ خدا کے اس الہام القایا کشف سے محروم ہیں جو اس نے بڑی ریاضت یعنی نفسی جدوجہد کے بعد پائی۔ یا جو شیخ کی مہربانی سے اُسکو حاصل ہوئی۔ چنانچہ اکثر مغربی مراکش وغیرہ کے صوفیوں کا مقولہ ہے مَنْ لَاشَیْخَ لَہٗ فَشَیْخُہُ الشَّیْطَانُ جسکا کوئی مرشد نہیں اُس کا مرشد شیطان ہے۔ لیکن یہاں الہام۔ القا۔ کشف وغیرہ کی ماہیت یا کیفیت کی بحث نہیں ہو سکتی جو تصوّف کے خاص تیئیں سے تعلق رکھتی ہیں کیونکہ فی الحال ہمارا مطلب خود تصوّف کی تفسیر و تصریح نہیں ہے بلکہ فقط تصوف کے فلسفہ کی تاویل ہے جس کی صوفیوں کو ضرورت ہوتی ہے تاکہ تصوف کی اُمنگ سہل طور سے پیدا ہو سکے ؎

تلقین درس اہل نظر یک اشارت ست　　کردم اشارتے و مکرّر نمی کنم (حافظ)

۸۔ تصوف سے کیا فائدہ؟ کیا اس سے ہر متنفس کی روزمرہ خوشی کی مقدار میں کوئی اضافہ ہو سکتا ہے؟ کیا اس سے نوعِ انسان کی بہبودی من حیث المجموع زیادہ ہو سکتی ہے؟ اس قسم کے سوالات کسی صوفی سے کئے جائیں تو وہ ہنس کر جواب دے گا کہ "تم خود صوفی بن کر دیکھو[1]"۔ تصوف حال ہے۔ قال نہیں۔" تم صوفی بن جاؤ تو معلوم ہوگا۔

تصوف کی حالت اگر بار بار کسی کے نفس پر طاری ہوتی ہے تو اس کے

---

[1] امجد۔ ساری دنیا سے ہاتھ دھو کر دیکھو　　جو کچھ بھی رہا بھلا ہے کھو کر دیکھو
کیا عرض کروں کہ اس میں کیا لذت ہے　　اک مرتبہ تم کسی کے ہو کر دیکھو

جذبہ میں کچھ ایسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اسی میں رہنے کے واسطے بلا تامل اپنا من تن دھن وقف کر دیتا ہے وہ اپنے نفس مطمئنہ ہی کو اپنے حق میں ہزار بہشت کی ایک بہشت سمجھتا ہے ؎

خرم دل آں کہ ہمچو حافظ جامے زمے الست گیرد (حافظ)

وہ اپنے کو ہر شخص و ہر شے میں دیکھتا ہے گویا وہ شخص خود آپ ہے یا وہ شے یا اُس کی صفت خود آپ میں ہے۔ اس کے نزدیک کوئی غیریت نہ ہو گی ہر ایک کہنے والے کو وہ خود آپ ہی سمجھے گا۔ ہر چیز کے حسن و قبح کو خود آپ میں پائے گا۔ دوسروں کے اعراض اپنے اعراض تصور کرے گا۔ جب کسی فرقہ یا گروہ کے افراد میں سے اس طرح غیریت اُٹھ جائے اور ہر ایک اپنے اعراض کو دوسروں کے اعراض کے مخالف تو کیا بجدا ان بلکہ ایک ہونا تصور کرے گا تو اس گروہ میں صلح و امن کی ایسی لہر پیدا ہو جائے گی کہ جس کے دیکھنے والے یہی کہیں گے ؎

اگر فردوس بر روئے زمین ست
ہمیں ست و ہمیں ست و ہمیں ست

۹ ۔ فقرہ بالا میں جس بہشت و فردوس کا ذکر ہے وہ محض نفس کا ایک وجدان ideal ہے جو درویشوں کے مد نظر رہا کرتا ہے۔ ساتھ ہی اس کے صوفیوں کو بخوبی اس کا علم و احساس بھی رہتا ہے کہ اپنے موجودہ زمانہ میں وجدانات sentiments کا کامل وجود امکان سے باہر ہے مگر انکا خاصہ یہ ہے کہ انکے مقاصد کے حصول کیلئے جسقدر زیادہ کوشش کی جاتی ہے اور اس کوشش میں جس قدر

کامیابی جس حد تک حاصل ہوتی ہے اسی قدر زیادہ خوشی انفراداً، زیادہ بہبودی اجتماعاً ہوتی ہے۔
۱۰۔ ویدانت یا تصوف کے فلسفہ کی کوئی توضیح تشفی بخش نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ایک مفروضہ* hypothesis کا سرسری ذکر نہ کیا جائے جو تمام ویدانتی و صوفی تحریرات میں مسلمہ ہے جس کا نام عام زبان میں (بے ثباتی عالم) ہے۔ وہ سادہ الفاظ میں اسی قدر ہے کہ ہمارے محسوسات و ادراکات میں ہم کو کوئی ہستی در حقیقت قائم نظر نہیں آتی بلکہ ہر ہستی اپنی ہیئت و حالتِ ظاہر و باطن کو ہر لحظہ و ہر آن بدلتی ہوئی پائی جاتی ہے۔ کسی ہستی کو یہاں کوئی ثبات نہیں اگر ثبات ہے تو صرف تبدیلی کو۔ اکثر ویدانتی اور صوفی بے ثباتی عالم کے ثبوت کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے۔ بلا تامل مان لیتے ہیں کہ ہمارے فہم و ادراک میں کوئی ایسی چیز نہیں آ سکتی جو ہر وقت اور ہر جگہ بالکل یکساں اور ایک حالت میں ہو۔ زمین اپنے محور پر اس طرح سہولت سے پھرتی ہے کہ ہم کو معلوم ہی نہیں ہوتا کہ ہم بھی اس کے ساتھ رات دن پھرتے اور سال بھر سورج کے اطراف چکر لگاتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی زلزلہ آجائے تو کسی قدر احساس ہوتا ہے کہ ہماری زمین متحرک ہے۔ اگر کوئی شے اس عالم میں ایک حال اور ایک ہی حالت میں رہنے والی قائم و دائم ہے، تو ہم انسانوں کے فہم و ادراک سے خارج ہے۔ ہر ہستی یا چیز خواہ انسان ہو یا حیوان۔ خواہ درخت ہو یا پتھر تک اپنی ہیئت و حالت اور اپنے اوضاع و تعلقات کو ہمیشہ

---

*مفروضہ۔ نظریہ میں ویسا ہی فرق ہے جیسا (۱) ایک بات سے دوسری بات سے ایک بات نکالنا (۲) بہت سی باتوں سے ایک عام بات نکالنا۔

ہر طرح سے بدلتا رہتا ہے۔ ہم جس کو فلاں چیز کہتے ہیں وہ ایک ساعت تو کیا ایک آن میں دوسری چیز ہو جاتی ہے۔ میں جو اس وقت ہوں منٹ دو منٹ میں بالکل دوسرا (میں) ہو جاتا ہوں۔ مثلاً ندی جو بہتی چلی جاتی ہے اگر دور سے دیکھی جائے تو استادہ پانی کا چشمہ نظر آئے گی اگر قریب جا کر دیکھی جائے تو بہتا ہوا پانی نظر آئے گا جو بہاؤ کی سرعت کی وجہ سے دور سے (بہ نسبت ندی کے کناروں کے) استادہ پایا گیا۔ اگر مجھی قریب جا کر خوب غور سے پانی پر نظر ڈالی جائے تو اس کا قطرہ قطرہ ایک مقام سے دوسرے تیسرے چوتھے مقام پر جاتا ہوا پایا جائے گا۔ پانی کا ایک ایک قطرہ بھی اگر کلاں بین سے دیکھا جائے تو اُس کا ہر ذرہ اپنی ماہیت و حالت بدلتا ہوا معلوم ہوگا۔ یہی حالت اس عالم کی ہر ہستی یا ہر شے کی ہے جو اگرچہ بادی النظر میں ایک طور سے قائم پائی جاتی ہے لیکن درحاصل جلد سے جلد تر بدلتی رہتی ہے۔ کسی کو کوئی ثبات یا دوام نہیں۔ ہر ہستی نہ بود ہے نہ نابود ہے بلکہ بود و نابود دونوں کے مابین ہے۔ اسی کو حالتِ افتقار کہتے ہیں دنیا بقول جامیؒ ؎

بحریست نہ کاہندہ نہ افزایندہ امواج بر آیند و رود آئیندہ
عالم چو عبارت از ہمیں امواج است نبود دو زماں بلکہ دو آں پایندہ

۱۱۔ غرض اسی طرح ہر جگہ اور ہر وقت اپنے صفات و حالات۔ اپنے حرکات و سکنات۔ اپنے باہمی تعلقات۔ اپنی ہئیت و حالت کو بدلتے ہوئے اشیاء یا ہستیوں کو فلاسفہ اصطلاحاً انگریزی میں (واحد) فناَمن phenomenon

(جمع) فنماهنا اور عربی میں (واحد) ظاهر کا (جمع) ظاہرات یا ظواہر کہتے رہے ہیں، مگر حال میں پروفیسر آئین سٹین نے اپنے مشہور نظریۂ تناسبہ کے واسطے ان کا نام (واقعاتِ مکان و زمان) رکھا ہے مگر صوفی اپنے فلسفۂ تناسبہ میں جملہ ظواہر کو (حادثاتِ جسم و جان) یا (حوادثِ روح و جسم) کہتے ہیں جن کا بیان متعاقب آئے گا۔

VI - ارتقاء

۱- راقم گزشتہ تیس سال میں کسی ایسے صوفی یا ویدانتی سے نہیں ملا جو مذکورہ معنوں میں ظواہر یا حادثاتِ جسم و جان کے ارتقاء کا قائل نہ تھا لفظ ارتقاء و نیز انگریزی لفظ ایوولیوشن evolution کے لغوی معنے "خود بخود کھلتے اور پھیلتے جانا" ہوتے ہیں۔ اُس کے اصطلاحی مفہوم میں ترقی و تنزل۔ عروج و زوال دونوں شریک ہیں مثلاً بعض یکساں اجزاء یا قوتوں کے اجتماع integration سے ایک جدید شئے۔ یا جدید قوت بن جانا، اور اُس جدید شئے۔ یا جدید قوت کے اجزاء میں افتراق differentiation پیدا ہونے پر بھی باہم اجزاء میں ایک طرف اور نیز اجزاء اور کل میں دوسری طرف اعتدال equilibrium باقی رہنا۔ یہ سب امور مجموعاً ارتقاء عروج کے معنوں میں شامل ہیں اور اُس جدید شئے یا جدید قوت کے اجزاء یا قوتوں میں پھر افتراق ہونے سے اجتماع باقی نہ رہ کر باہمی اعتدال کا زوال ہو جانا۔ یہ سب امور بھی مجموعاً ارتقاء نزول کے معنوں میں شامل ہیں۔ لیکن نظریۂ ارتقاء کے تین طریقے اجتماعؔ و افتراقؔ و اعتدالؔ

کی کیفیت بیان کرنا تو کہاں اُس نظریہ کی تعریف بھی مختصر طور سے کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ فقط سرسری طور پر ارتقار کے معنے بتا کر یہ کہہ دینا مقصود ہے کہ ویدانتی اور صوفی اس ارتقار کے ہمیشہ قائل رہے ہیں۔ اگرچہ ان کی تصانیف و تالیفات میں اشیار یا قوئی کے ارتقار کا کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے۔ جیسا کہ انیسویں صدی کے مغربی محققین نے پیش کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے۔ کہ اگلے زمانے کے صوفی محققین اپنے اختیارات experiments و آزمائشات observations و تحقیقات investigations کا فقط نتیجہ بیان کر دیتے تھے طریقہ اختیار ترکیب آزمائش اور آئین تحقیقات کی توضیح و تصریح غیر ضروری سمجھتے تھے۔ غرض صوفی بلا تکلف مانتے ہیں کہ ظواہر۔ واقعاتِ زمان و مکان۔ حادثاتِ جسم و جان میں (۱) طبعیات کے اعتبار سے فعل و ضدِ فعل کا۔ (۲) حیاتیات کے اعتبار سے ولادت اور موت کا (۳) اقتصادیات کے اعتبار سے تدریجی ترقی اور تدریجی تنزل کا دور دورہ۔ دورِ دائرہ cycle ہر وقت اور ہر جگہ رہا ہے، اور ہمیشہ رہے گا مزید برآں۔ یعنی ارتقار کے عمل کو ماننے کے علاوہ۔ صوفی اور ویدانتی ارتقار میں مدارج بھی تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا رومیؒ کی مثنوی کے ابیات[۱] میں ارتقار کے مدارج بتائے گئے ہیں اور ویدانتی وشنو کے اوتاروں کے استعارات میں مچھلی سے لے کر انسان و ملائکہ تک کے مدارجِ ارتقار بیان

[۱] من جمادی بودم و نامی شدم الی آخرہ

کرتے ہیں۔ بلکہ ارتقاء کا نظریہ ان حضرات کے نزدیک "بے ثباتی عالم" کے کلیہ کا محض ایک جزیہ یا شعبہ ہے۔

۲۔ صوفیوں اور فیلسوفوں نے ظواہر کے۔ یعنی حادثاتِ جسم وجان کے دور دورہ کو ہستی تصوّر کیا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ "وہ کیا چیز ہے۔ وہ قوت کیا ہے۔ جس کے دورہ دائرہ یا دور دورہ cycle کو ہم ہستی کہتے ہیں"؟ دوسرے الفاظ میں سوال یوں کیا جا سکتا ہے کہ "وہ کیا ہے جسکا عروج و نزول ارتقاء میں ہوتا ہے"؟ ہربرٹ اسپنسر، سرلسلی اسٹیفن جیسے فیلسوف (فلاسفۂ لاادری) Agnostics کہتے ہیں کہ "وہ کیا ہے ہم نہیں جانتے اور نہ جان سکتے ہیں۔ اسکا علم ہم کو کچھ بھی نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ وہ ہے یا نہیں یہ بھی ہم نہیں کہہ سکتے۔" چند دوسرے فیلسوف (فلاسفۂ الٰہی) Gnostics کہتے ہیں کہ "وہ ذات ہے جو ظواہر ہیں۔ واقعات زمان و مکان میں، حادثاتِ جسم وجان میں مستتر ہے جس کا اجمالی علم یا احساس ہم کو کسی نہ کسی طور سے ہوتا رہتا ہے"۔ لیکن سوال مذکورہ کا جواب صوفیوں اور ویدانتیوں کے پاس یہ ہے کہ وہ ذاتِ بحت یا ذاتِ مطلق خدا ہے۔ جس کی نسبت چہ چوں چرا کچھ بھی ہم نہیں کہہ سکتے لیکن اس کے وجود کا محض احساس ایک طور سے کبھی نہ کبھی تصوّف کی خاص حالت یا اُمنگ میں ہونا ممکن ہے۔ اسی لئے وہ انسان کا اکثر تصوّف کی حالت میں رہنا پسند کرتے ہیں۔

؎ مِن جمادی بُردم و نامی شدم۔ الیٰ آخرہ۔

ذرائعِ سلوک

۱۔ "صوفیوں یا ویدانتیوں کے مختلف فرقے ہیں"، ایسا کہنا غلط ہے کیونکہ (سب کو ایک سمجھنے) والوں میں تفرقہ نہیں ہو سکتا۔ ان میں کوئی فرقہ بندی ممکن نہیں۔ البتہ بعض صوفیوں نے اپنی اپنی سمجھ کی تائید کیلئے کوئی ایک معمولی طریقہ سوچ لیا ہے۔ بعض نے غیر معمولی طریقہ اختیار کر لیا ہے چند اور صوفیوں نے ایک تیسرا طریقہ ایجاد کر لیا ہے۔ اوپر بیان کر دیا گیا ہے کہ علم و فن میں جو فرق ہے وہی فرق تصوّف و سلوک میں ہے۔ اور ایک تشبیہ سے سمجھایا گیا کہ شاہراہِ شریعت پہ سے گزر کر قربِ الٰہی حاصل کرنے کے ذرائع (تیز رفتار سواریاں) ہوتے ہیں۔ جس طرح سواریاں اقسام کی ہوتی ہیں اسی طرح سلوک کے ذرائع بھی قسم قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایسے ہر ذریعۂ سلوک کا نام صوفیوں نے طریقہ قرار دے لیا ہے۔

۲۔ شریعت کی شاہراہ سے جلد عبور کرنے کے ذریعہ (طریقہ) کے نام سے موسوم ہیں۔ سلوک کے طریقے دراصل دو ہیں اور دیگر تمام طریقے ان دونوں طریقوں کے متعدد امور کے شمول و خروج۔ جمع و تفریق سے نکالے گئے ہیں ایک اصولی طریقہ ان صوفیوں اور ادویتا ویدانتیوں کا ہے، جو ھمہ اوست کہتے ہیں۔ اور دوسرا اصولی طریقہ ان صوفیوں اور ادویتا ویدانتیوں کا ہے جو ھمہ از اوست کہتے ہیں۔ دونوں اگرچہ پکے موحّد ہیں لیکن توحید کو پانے کا "طریقہ" جس کو ہم "ذریعہ" کہیں گے ہر ایک نے الگ اختیار کیا ہے۔ ہر طریقہ یعنی ذریعہ

کے متعلق مختلف مباحث طول وطویل ہیں جن کا تذکرہ اس مضمون کے اغراض کے لئے غیر ضروری ہے۔

۳۔ یہاں فقط اشارتاً و کنایتاً دونوں کا فرق حسب ذیل بتایا جاتا ہے۔

(ب) ھوالباری	(الف) ھوالکل
۱۔ نظریہ۔ ہمہ از وست[1]،	۱۔ نظریہ۔ ہمہ اوست، یا، اندر ہمہ اوست،
creative ۲۔ ارتقاء۔ پیدا کیا جاتا ہے	emergent ۲۔ ارتقاء خود بخود ہوتا ہے
ecstacy ۳۔ تصوّف۔ ہیجہ۔ جوش کیطرف مائل	peace ۳۔ تصوّف۔ سیجہ۔ سکون کیطرف مائل
" جذبہ۔ اسکے ساتھ ہیں اور میرے ساتھ وہ ہے۔	" جذبہ۔ وہ اور ہیں جدا نہیں (وہ دریا تو ہیں قطرہ ہوں)
" وجدہ۔ عشق	" وجدہ۔ وصل
۴۔ حقیقت۔ حسن ازلی، محبوب کل،	۴۔ حقیقت۔ حق حق حق،
۵۔ اعتقاد۔ میں کون؟ اَنا عبدہ، (عاشق)	۵۔ اعتقاد۔ میں کون؟ انا الحق (عارف)

۴۔ فلسفہ یعنی علوم وفنون کے اصول سے انتقرآت ہیں تین اصل الاصول ہیں جو مسائل کے طور پر یوں بیان کئے جا سکتے ہیں: پہلا مسئلہ psychological ماحول النفس کچھ ہے کہ روح یا نفس کیا ہے؟ دوسرا مسئلہ Cosmological نفس و ماحول النفس نہیں اگر ہے تو کیا ہے؟ تیسرا مسئلہ Ostelogical کے ماسوا یا ماوراء کچھ ہے بھی؟ یہی اصولی مسائل ہیں جن سے متعلق بقیہ تمام

[1] گہ بگوئی بگو (ہمہ از دست) - عد برائی براں (ہمہ اوست)

مسائل ہیں جن کے بیان و تاویل و ثبوت وغیرہ میں فلسفی سرگرم رہتے ہیں۔ مگر صوفیوں اور ویدانتیوں کے پاس ان تینوں سوالوں کا ایک ہی جواب صرف ہُو ہے۔ یہ جواب دے دینا بہت سہل ہے، لیکن اُس کی صحت کا کسی فرد بشر کو یقین دلانا کچھ سہل نہیں ہے۔ اس کے واسطے بو علی سینا، امام غزالی جیسے صوفیوں کو شنکر اچاری، مادھواچاری جیسے ویدانتوں کو فلسفہ کی ضرورت ہوئی۔

۵۔ اوپر اصطلاحی الفاظ ہیجہ۔ جذبہ۔ وجدہ کی تعریف کر دی گئی ہے اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ہو الکل اور ہو الباری، کہنے والے صوفیوں کی مذکورہ پانچ مختلف باتوں کے شمول و خروج یا جمع و تفریق سے دوسرے تمام طریقے، یعنی ذرائع سلوک قائم ہوئے ہیں، گویا معدودے چند دہاتوں کے آلات اور مختلف وضع کے کل پرزوں سے جُدا جُدا سواریاں (شکرام۔ بگھی۔ موٹر اور ایروپلین) ہر وضع و قطع کے ذرائع۔ سیر کے واسطے بنا لیے گئے ہیں۔ تمام سواریاں (طریقے) اگرچہ ایک ہی وضع یا قطع کی نہیں ہیں لیکن سب ایک ہی سڑک شریعت (دھرم) پر چلنے والے اور سب ایک ہی منزل مقصود کو لے جانے والے ہیں

ہیں نور کا ہوں شیدا وہ نار پہ فدا ہے

منزل تو ایک ہی ہے۔ رستہ جُدا جُدا ہے (امجد)

اسی لیے یہاں ہر طریقہ کے مباحث کی صراحت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اُن کو اشارتاً بیان کر دینا کافی ہے۔ ان مسائل و مباحث کی مرشدوں کو اس لیے ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ (جیسا اوپر بیان ہوا ہے) اپنے مریدوں کے دلوں میں یقین کامل پیدا کریں جو تصوف کی امنگ کیلئے لازم و لابد ہے۔ علی العموم کہا جا سکتا ہے

کہ صوفیوں کو ایک خاص قسم کے فلسفہ کی (جسکا نام ہم نے فلسفۂ فقراء رکھا ہے) ضرورت اس لیئے ہوئی کہ اس سے طالب کے دل میں یقین کامل پیدا کرنے میں سہولت ہو سکے۔ [دیکھو فصل II و III کے دفعات متعلقۂ صوف، تصوف و تصوف]

IV - جان و بیجان

ا۔ پروفیسر سر جگدیش بوس پکے ویدانتی تھے جن کا مشہور و معروف انسٹیٹوٹ (دارالتجربہ) ویدانتی اصول پر قائم ہے۔ اُن کے اختراعات ایجادات و تصانیف نے سائنس کی دُنیا میں ہند کے علم و ہنر کا سکہ دوبارہ رائج کر دیا۔ انھوں نے صوفیا کے بعض دعووں کو نطقی یا لفظی طور پر ثابت کرنے پر اکتفا نہ کر کے خود اُن کا مشاہدہ بروز روشن کرا دیا ہے۔ مثلاً انھوں نے اعلیٰ حضرت خلد اللہ ملکہ کو کلکتہ میں ایک ایسا آلہ بتایا جس سے ہم سب کو نظر آیا کہ درخت بھی مانند انسانوں کے سوتے جاگتے، خوش و رنجور ہوتے ہیں۔ گویا اُن میں بھی ایسی جان ہے جسکی نوعیت میں اور ہماری جان کی نوعیت میں کچھ فرق نہیں۔ البتہ درجہ کا فرق ضرور ہے۔ سر جگدیش نے بہت سال قبل یہ بھی اپنے ایجادی آلات سے بتا دیا کہ پتھروں میں علی العموم جمادات میں جن کو ہم بے جان سمجھتے رہے ایک درجہ کی جان ہے جس سے وہ خاص خاص مہیات کے مجیب ہوتے ہیں۔ یعنی چند خاص خارجی حرکتوں کا جواب دیتے ہیں جو حیات کی علامت ہے۔ اگرچہ تیرہ سو سال کی ترقی علم و ہنر کے بعد بھی سائنس دہ درج کیا ہے بیان نہیں کر سکتا

اگرچہ آج بھی (قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ) کہے بغیر گریز نہیں لیکن روح کی موجودگی کے نشانات جو اس وقت ظاہر تھے اب بھی ہیں اور ہمیشہ رہیں گے ایسی نشانیوں میں کسی فرد کا ایک جگہ سے دوسری جگہ خود بخود منتقل ہونا۔ گویا یہاں سے وہاں تک چل کر جانا۔ اُس فرد میں روح ہونے کی نشانی نہیں ہو سکتا۔

عضویّہ organism صاحب عضو ہونا کوئی ایسی نشانی نہیں ہے موٹر کار بھی گھوڑے کی طرح عضویہ۔عضو دار ہے۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن موٹر کار جاندار نہیں کہی جاتی گھوڑا جاندار کہا جاتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ گھوڑے میں اور موٹر میں مابہ الامتیاز جان جو ہے اُس کی نشانی گھوڑے میں کیا ہے جو موٹر میں نہیں؟ اہل سائنس اور نیز صوفیوں کے نزدیک دو نشانیاں ہیں۔

۲۔ ایک نشانی (الف) جسم کی حفاظت ہے۔ دوسری نشانی (ب) جان کی حفاظت ہے۔

الف۔ موٹر کار کا کوئی کل پرزہ ٹوٹ یا گھس جائے تو موٹر کار خود بخود اُس کی مرمّت نہیں کر سکتی۔ شوفر یا میکانک ہی اُس کو درست کر سکتا ہے لیکن اگر گھوڑے کو کوئی چوٹ لگے یا اُس کی کوئی ہڈی ٹوٹ جائے تو اُس کے جسم میں کوئی ایسی شے ہے جو ایک قسم کا لعاب خون سے نکال کر زخم کو مندمل اور ہڈی کو جوڑ دیتی ہے۔ موٹر کا میکانک تو ٹوٹے ہوئے اسکرو کو نکال کر دوسرا اسکرو ڈالتا ہے لیکن گھوڑے کا طبیب ٹوٹی ہوئی ہڈی کو نکال کر دوسری ہڈی نہیں ڈال سکتا فقط اسکو جوڑ کر گھوڑے کی طبیعت (یعنی جان)

پر بھروسہ کرتا ہے کہ وہ جڑ جائے گی۔ چند سال قبل لندن کے ایک مشہور و معروف ڈاکٹر نے اپنے لیکچر میں کہا تھا کہ کوئی حکیم جہاں جان نہیں وہاں اپنی دوا یا علاج سے جان نہیں ڈال سکتا فقط یہی کرتا ہے کہ جہاں جان ہو اُس کی پیٹھ اپنی دوا سے ٹھوک ٹھاک کر دوا کے ذریعہ اُس کو شاباشی دے کر یا اپنے علاج سے اُس کی لجاجت کر کے اُس کو اپنی آپ جلد حفاظت کر لینے یا شفا جلد دے لینے کے کام پر لگا دیتا ہے۔ غرض گھوڑے میں جان ہونے کی ایک نشانی یہ ہے کہ وہ گھوڑے کا جسم آپ اچھا رکھتی ہے۔ اپنا زخم خود آپ چنگا کر لیتی ہے۔ ٹوٹے ہوئے عضو کو خود آپ درست کرتی ہے۔ اگرچہ اس میں حکیم کے علاج کی مدد ہوتی ہے۔ لیکن اگر خود طبیعت میں مدد لینے کا رجحان یا مادہ نہ ہو تو علاج کارگر نہیں ہوتا۔

ب۔ علی ہذا القیاس دوسری نشانی حیات کی یہ ہے کہ موٹر کار کے راستہ میں اگر دفعتاً کوئی گڑھا سامنے آجائے تو تاوقتیکہ شوفر اُس کو بریک ڈال کر نہ روکے موٹر کار خود بخود نہیں رک سکتی۔ بخلاف اس کے اگر گھوڑے کے سامنے اچانک کوئی غار آجائے تو وہ خود بخود جھجک کر رُک جاتا ہے۔ سوار جسکو غار نظر نہ آتا ہو وہ اُس کو بڑھانا چاہیئے تو بھی گھوڑا لوٹ کر بھاگ جانے کی کوشش کرتا ہے اس سے معلوم ہُوا کہ موٹر کار میں اپنے آپکو خطرہ سے روکنے کا اختیار نہیں ہے لیکن گھوڑے میں ایسا اقتدار موجود ہے۔ یہی دو نشانیاں حفاظت خود اختیاری کی جانداروں میں ہیں۔ ان کو اور ایسے دوسرے چند معمولی امور مثلاً چلنے پھرنے جاگنے وغیرہ وغیرہ کو پروفیسر آئین اسٹین اپنے

(نظریہ تناسبہ) کے لئے "واقعاتِ زمان و مکان"، کہتے ہیں۔ صوفی اپنے تصوف کے اغراض کے لئے "حادثاتِ جسم و جان"، کہتے ہیں۔ الغرض ظواہر = واقعاتِ زمان و مکان = حادثات یا حوادثِ جسم و جان سے مراد ہے:۔

(۱) شئے مثلاً پتھر شجر بشر۔

(۲) حالاتِ شئے مثلاً گرمی سردی بخار درد سر۔ اور

(۳) باہمی تعلقاتِ اشیاء

پس روزمرہ گفتگو کی زبان میں (۱) کو ذات فرض کر کے (۲) اور (۳) اُن کے صفات سمجھے جاتے ہیں لیکن ذات کیا چیز ہے بیان کرنا دشوار بلکہ غیر ممکن ہے۔ (دیکھو فصل دفعہ ۳)

VII - واقعاتِ زمان و مکان

۱۔ (عرصہ) مرورِ زمانہ یعنی وقت کس قدر گزرا اس کی پیمائش گھڑی سے ہوتی ہے جب ڈائل کی مدور سطح پر گھڑی کی بڑی سوئی ایک چکر لگاتی ہے تو اُس کو ایک گھنٹہ کہتے ہیں۔ جب اُس کی چھوٹی سوئی ایک چکر ڈائل کی سطح پر لگاتی ہے۔ تو اُس چکر کو آدھا روز کہتے ہیں۔ ڈائل کی مدور سطح دراصل مسافت یا مکان ہے۔ اس مکان میں چکر لگانے والی سوئیاں بتاتی ہیں کہ وقت کس قدر گزرا۔ پس وقت time کا اندازہ۔ زمانہ کی پیمائش۔ سطح ڈائل space سے ہوتی ہے۔ ایسا ہی طے مسافت distance ایک مقام یا مکان سے دوسرے مقام یا مکان تک دُوری ہے اس کا اندازہ

اس سے ہوتا ہے کہ ایک گھنٹے میں کتنے میل طے کئے گئے۔ مسافت کی پیمائش وقت سے ہوتی ہے چنانچہ مسافت یا مکان کی پیمائش زمان سے ہوتی ہے اور زمان کی پیمائش مکان سے ہوتی ہے۔ زمان و مکان ایک دوسرے کے لازم و ملزوم گویا توام ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے ان دنوں بعض اہل سائنس زمان و مکان کو ایک ہی عرصہ duration کے دو پہلو تصور کرتے ہیں۔ پارلیس یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر برگساں جن کی کتاب Creative Evolution نے بیسویں صدی کی فلسفی دنیا میں ایک ہلچل پیدا کر دی تھی۔ انھوں نے اپنی تصانیف میں محض عرصہ کو حقیقت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے [فصل IX دفعہ ۲)

۲ - ماہرین طبعیات کے نزدیک تمام ظواہر phenomena کے بھی دو پہلو زمان و مکان - time and space ہیں۔ جن سے ظواہر کا خارج میں موجود ہونا ہم کو محسوس ہوتا ہے۔ لیکن در اصل ظواہر کیا ہیں ہم کو معلوم نہیں۔ پروفیسر آئین اسٹین نے ظواہر کا نام "واقعات زمان و مکان" رکھا ہے اور انھیں سے اپنا ایک نظریہ یوں قائم کیا ہے کہ ان واقعاتِ زمان و مکان کی پیمائش کیلئے فقط تین مساحات طول[۱] عرض[۲] عمق[۳] کافی نہیں بلکہ ایک چوتھا مساحہ وقت[۴] لازماً اُن میں شریک ہے اور رہنا چاہئے۔ ان کا دوسرا مشہور نظریہ تناسبہ Relativity ہنسی مذاق کے قابل ہوتا اگر وہ اس کو مہندسی mathematical اور نیز اختیاری observational طور سے ثابت نہ کئے ہوتے۔ وہ نظریہ یہ ہے کہ زید اگر سیدھا کھڑا ہے تو

اُس کے قامت کی درازی اس کے اس قامت کی درازی سے کم ہوتی ہے جب وہ بچھونے پر چیت لیٹا ہو (ا) اسی طرح ایک ہی لاٹھی جب وہ نیچے پڑی رہے جتنی لانبی ہوتی ہے اتنی لانبی نہیں ہوتی جب کہ وہ سیدھی کھڑی رہے (اا) اس نظریہ کا نام آئین سٹین نے (محدود تناسبہ) رکھا ہے اور اور نظریہ موسوم بہ (عام تناسبہ) جدا گانہ ہے جس کا صرف حوالہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے۔

۳۔ طبعیات کے (محدود تناسبہ) کی صراحت تین لحاظ سے ہوتی ہے:

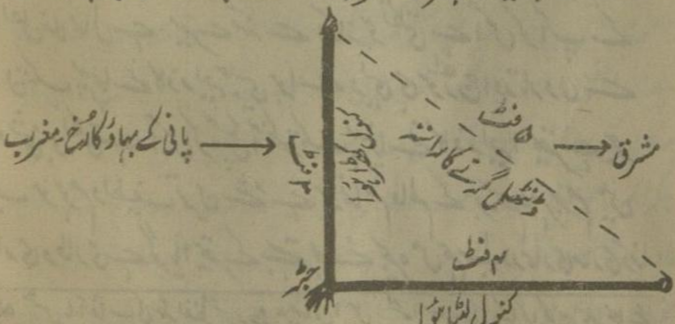
(الف) پہلا لحاظ تو وہی کہ زمان و مکان توام ہیں ہمارے اوراک و علم میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے بلکہ ادراک کیلئے لازم و ملزوم ہیں۔

(ب) دوسرا مفروضہ، ایتھر، ہے۔ جسطرح سمندروں کا پانی کرہ زمین کو لپٹا ہوا ہے، اسی طرح ہوا بھی کرہ زمین کو لپٹی ہوئی ہے۔ ہوا سطح زمین سے اوپر چھ سات میل تک ہی ہے۔ اس سے اُوپر کیا ہے؟ خلا ہے! نہیں کیونکہ خالص خلا محال ہے۔ میرے منہ سے آواز جو نکلتی ہے اُس کو آپ کے کان تک پہنچانے کا ذریعہ جیسی ہوا ہے ویسی ہی سورج[1] اور تاروں سے روشنی جو نکلتی ہے اُس کو آپکی آنکھ تک پہنچانے کا ذریعہ ایتھر ہے جو ایک موہوم و لطیف ترین شئے ہے جو تمام عالم کے ہر جسم و ہر جرم میں ساری و طاری ہے گویا ایتھر کے بہتے ہوئے بحر میں ہم سب اور ہماری ساری دُنیا

---

[1] شمس یا آفتاب کی جگہ لفظ "سورج" یہاں اس لئے استعمال کیا گیا کہ ہر تارا بجائے خود اپنے عالم کے لئے آفتاب ہے۔

لسی ہوئی ہے۔ (ج) تیسرا مہندسی ثبوت ہے جسکا خلاصہ سرسری طور پر ایک مثال سے یوں بتایا جاسکتا ہے۔ گرمی سے سوکھی ہوئی ندی میں ایک جگہ پانی کا چشمہ بن گیا ہے۔ اُس میں ایک کنول کا پھول سیدھا کھڑا ہے جس کا ڈنٹھل جڑ سے سرے تک تین فٹ لانبا ہے۔ فرض کر لیا جائے کہ ڈنٹھل ربڑ کے مانند کھینچا جاسکتا ہے لیکن اُس کی جڑ زمین میں ایسی مضبوط گڑی ہے کہ اکھاڑی نہیں جاسکتی۔ اُس ندی میں دفعتاً طغیانی ہوئی۔ پانی فی گھنٹہ چند میل بہتا ہوا ایک دم اس زور سے آیا کہ کھڑے ہوئے کنول کو سلا دیا لیکن اُس کی جڑ کو اکھیڑ کر بہا نہ سکا۔ اقلیدس کی شکل عروسی (مقالہ اوّل شکل ۴۸) کے موافق کوئی مہندس حساب لگا کر آپ کو بتا دے گا کہ پانی کے بہاؤ کے وقت تین فٹ کا کھڑا ہوا ڈنٹھل کھنچکر چار فٹ لانبا ہوا تھا۔ پانی کا بہاؤ موقوف ہونے کے بعد ڈنٹھل ربڑ کے مانند سکڑ کر پھر تین فٹ کا ہو گیا بلکہ پھر اُٹھ کھڑا ہوا۔ اس کی مہندسی شکل ایسی ہوئی تھی۔



۴۔ الغرض (تناسبہ محدودہ) کا نظریہ اسی قدر ہے کہ ہم سب تمام اجسام و

اجرام۔ ایھتر کی بہتی ہوئی ندی میں رہتے ہیں جس کے بہاؤ کا زور الیا ہے کہ جب ہم لیٹ جاتے ہیں تو کھچکر لانبے ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی لٹھ کا ٹکڑا ہے۔ تو تین فٹ لانبا ہے تو جب وہ لیٹ جاتا ہے تو ایتھر کے بہاؤ کے زور سے کھچکر چار فٹ لانبا ہو جاتا ہے۔ لیکن خود اس کو یا دوسروں کو اس کا کھچنا اور بڑھنا اور گھٹ جانا محسوس نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ جس تین فٹ کے گز سے ہم اُس لٹھ کو ناپتے ہیں وہ خود پڑے رہتے وقت کھچا جا کر لٹھ کی ناپ کے برابر چار فٹ کا گز ہو جاتا ہے۔ ہم کو ایتھر کا بہاؤ بھی محسوس نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم میں سے ہر ایک کی پیدائش سے اب تک اُس کا بہاؤ کبھی نہیں رکا تاکہ وہ ہم کو محسوس ہو سکے آئین سٹین کا (عام تناسبہ) ایتھر کے مفروضہ کو بھی غیر ضروری بتاتا ہے لیکن اس کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

۵۔ آئین سٹین نے اپنے نظریہ سے جو نتائج طبعیات میں حجم۔ وزن۔ کشش ثقل (Gravitation) یا تجاذب کے بارے میں نکالے ہیں اُنکی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں تھی کہ اُس نظریہ کے تذکرہ کی بھی چنداں ضرورت نہ ہوتی اگر اسی کے مانند صوفیوں کا نظریہ تناسبہ نہ ہوتا۔ آئین سٹین نے جس طور سے اپنے نظریہ کو ثابت کیا ہے اسکا ایک شمہ یہاں اس لئے بیان کیا گیا تاکہ قیاس کیا جا سکے کہ اہل تصوف بھی کچھ اسی طرح اپنے نظریہ مع نہ بسیہ ارشادات سے ثابت کرتے ہوں گے۔ اگلے زمانہ کے صوفی اکثر اوقات طریقہ تحقیقات یا طرز ثبوت کا بیان ترک کر کے فقط اپنی تحقیقات کے نتیجہ

سے کام لیا کرتے تھے اور ان کے شاگرد اپنے اُستاد کا نام لینا ہی اُس نتیجہ کا کافی ثبوت تصور کر لیتے تھے۔ اس لئے تصوف کے فلسفہ کی بہت سی باتوں کی صراحت یا ثبوت کا ریکارڈ دا خلاف کے واسطے رہ نہ سکا۔

قبل اس کے کہ صوفیوں کا نظریہ تناسب بیان کیا جائے یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ ایک اہم نتیجہ جو آئین سٹین نے اپنے (عام تناسب) کے نظریہ سے نکالا ہے وہ صوفیوں کے نظریہ کے ایک اہم نتیجہ کے موافق ہے۔ اگرچہ اُن کا نظریہ زیادہ تر حیاتیات و روحانیات سے متعلق ہے۔ اور آئین سٹین کا نظریہ بالکلیہ طبعیات سے متعلق ہے۔ پروفیسر موصوف نے ثابت کیا ہے کہ اگرچہ ہمارا عالم بہت ہی وسیع بلکہ لاانتہا ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن دراصل (لاحد لہ) لامحدود نہیں ہے۔ جب سمندر کے وسیع رقبہ پر کسی بہت اونچے مقام سے (مثلاً اوپر اڑتے ہوئے ایروپلین سے) نظر ڈالی جائے تو وہ محدب۔ اُبھرا ہوا گول نظر آئے گا۔ ایسا ہی مکان و زمان میں جس قدر زیادہ وسعت ہوتی ہے۔ اُسی قدر زیادہ اپنے آپ پر پلٹ کر اپنی شکل ایک قسم کی کرّوی بنا لیتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صرف ایک عالم نہیں ہے بلکہ کروڑہا عالم ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ (رب العالم) ہی نہیں ہے بلکہ (رب العالمین) ہے اور جس عالم کے ذرے ہم ہیں وہ ایسا وسیع ہے جس میں آفتاب سیارے اور ستارے ایک دوسرے سے اس قدر فاصلہ پر ہیں کہ ہر ہر تارے کی روشنی جو ہم کو نظر آتی ہے وہ اُس سے نکل کر ہماری آنکھوں تک پہنچنے کیلئے لکھوکھا ارب سال کا زمانہ گزر جاتا ہے

مسافت و وسعت کی پیمائش ان دنوں منجمین شمسی سال کو چھوڑ کر دو نوری سال light year سے کرتے ہیں۔ ایسا بڑا عالم بھی غیر محدود نہیں ہے اسکے سوا دوسرے عالم بھی موجود ہیں۔ تعالیٰ شانہٗ!

VIII - حادثاتِ جسم و جان

۱۔ جسطرح زمان و مکان کا اتحاد اوپر بتایا گیا ہے اُسی طرح اہل تصوف جسم و جان کا اتحاد بتاتے ہیں کہ جسم کا اندازہ یا اُس کی پیمائش جان سے ہوتی ہے مثلاً اگر کسی جانور کو کوئی چوٹ لگے تو اُس کے دُکھ یعنی اس کی جان کو صدمہ کس قدر پہنچا اُس کا اندازہ جسم پر جو زخم ہوا اُسکے طول و عرض اور گہرائی سے کیا جاتا ہے کہ زخم جب اتنا ہے تو درد کس قدر ہوگا۔ پس زمان و مکان کے مانند جسم و جان بھی توام ہیں ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے۔ جہاں جسم ہے وہاں جان ہے۔ جہاں جان ہے وہاں جسم ہے بلکہ یوں سمجھا جائے کہ ہر ظاہرہ یا شے کے دو پہلو جیسے زمان و مکان ہیں ویسے ہی اُس کے دوسرے دو پہلو جسم و جان ہیں حتیٰ کہ بعض ویدانتیوں کا خیال ہے کہ مکان جسم کی نشانی ہے اور زمان جان کی۔ انھوں نے ایک طرف مکان و جسم کو مترادف سمجھ کر دوسری طرف زمان و جان کو بھی مترادف سمجھا ہے۔

۲۔ بجلی کیا چیز ہے۔ معلوم نہیں جو گرمی یا روشنی یا قوت کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ایسا ہی جان کیا چیز ہے معلوم نہیں لیکن اسکا ظہور تین حالتوں

بلکہ متعدد مدارج یا حالتوں[1] میں ہوتا ہے۔ جیو۔ جان۔ روح۔ نفس۔ وغیرہ لحاظاً ایک ہیں اگرچہ درجہ یا حالت ہر ایک کی جداگانہ ہے۔ اور یہ فرض کر لینے کیلئے کوئی امر مانع نہیں ہے کہ جیو جان روح اور نفس میں باہمی فرق اسی قدر ہے جس قدر کہ جسد۔ جسم۔ جسمد۔ بدن میں کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً فرض کر لیا جا سکتا ہے کہ درخت میں جیو ہے۔ کیڑے میں جان ہے۔ گھوڑے میں روح ہے اور آدمی میں نفس ہے (یہاں معمولی الفاظ فرضی معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں) کیڑے کے جسم و جان میں جو مغائرت یا مماثلت۔ غیریت یا یکتائی پائی جا سکتی ہے ویسی ہی گھوڑے کے جسد و روح میں اور آدمی کے بدن و نفس میں ہے۔ اس مفروضہ کے اکثر صوفی اس وجہ سے قائل ہیں کہ (صوفیانہ تحقیقات) میں جسکا بیان متعاقب ہوگا کہ جان کے اقسام نہیں پائے جاتے فقط مدارج یا مختلف حالات ہیں لیکن جسم کے (ہر کان و زبان کے احساس کی وجہ سے) اقسام بھی ہیں اور مدارج بھی ہیں یہ مفروضہ اس تاویل کے واسطے ہے کہ قالب بلا روح کوئی شے نہیں ہے اور نہیں ہو سکتا۔ اور علیٰ ہذا القیاس روح بلا قالب کوئی ظاہرہ نہیں ہے اشخاص جو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کی روح دیکھی یا ہندہ کی روح سے بات کی وہ (اگر یہ کہتے ہیں تو) زید یا ہندہ کا نام لے کر اعتراف کرتے ہیں کہ اس کی روح کسی نہ کسی قالب میں اُن کو محسوس ہوئی۔

---

[1] الفاظ "مدارج" و "حالت" دراصل مترادف ہیں۔ انسان کے جسم کی ایک حالت بخار ہے جسکا درجہ (۱۰۱) کہا جاتا ہے جب کہ تھرما میٹر سے ناپا جاتا ہے۔ درجے سے مراد "بیہودہ حالت" ہے

۴۔ اکثر صوفیوں کی رائے ہیں کوئی جسم بے جان نہیں ہے نہ کوئی جان بے جسم ہے۔ ہر جسم جاندار ہے اور ہر جان جسم دار ہے۔ پتھر یا لوہا۔ پودہ یا درخت۔ پرندہ یا چوپایہ۔ حیوان یا انسان۔ جن یا ملک۔ سب کے سب ذی روح بھی ہیں اور ذی جسم بھی۔ جان یا روح سب میں ایک ہی قسم کی ہے فقط حالت یا درجہ کا فرق ہے جیسے گرمی ایک ہی قسم کی تمام اجسام میں ہے لیکن درجہ کا فرق رہتا ہے۔ جس طرح گرمی کے درجہ کا اندازہ تھرمامیٹر سے ہوتا ہے ویسا ہی جان یا روح کے درجہ کا اندازہ اُس کے متعلقہ جسم سے ہوتا ہے جو ہم کو محسوس ہوتا ہے۔ پس جان جس درجہ کی پتھر میں پائی جاتی ہے۔ اُس سے بڑھ کر درخت میں ہے جسکا نام (محض اندیاز کے واسطے) ہم نے جیور کہا ہے۔ اُسکے بڑھ کر درجہکی جان پرندہ و حیوان میں ہے جس کو ہم نے روح سے موسوم کیا ہے۔ اُس سے بڑے درجہ کی جان جسکو ہم نفس کہتے ہیں انسان میں ہے۔ یقیناً کہا نہیں جا سکتا کہ جن و ملک کی روح یا نفس کا درجہ انسان کی روح یا نفس کے درجہ سے بڑھ کر ہے یا کم کیونکہ اکثر انسانوں کو اس کا احساس یا ادراک نہیں ہے کہ جن یا ملک کا کوئی جسم ہے یا کیا۔ جیسا ہم پتھر درخت پرندہ وغیرہ کے جسم کو دیکھ کر اُس کی جان کے درجہ کا اندازہ سرسری طور سے کر لیتے ہیں ویسا سرسری طور سے بھی اکثر بلکہ بہت سے انسانوں کو جن میں ملائکہ کے جسم کو دیکھ کر اندازہ کرنے کا موقع نہیں ملتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنے نہیں ہو سکتے کہ (الف) جن و ملک موجود نہیں یا (ب) اگر موجود بھی ہیں تو وہ روح

خالص ہیں جسم نہیں رکھتے ہیں یا (ج) اگر ان کا کوئی جسم ہے تو انسان کو نظر نہیں آتا۔ اکثر صوفیوں کا ادعا یہ ہے کہ جن و ملک موجود ہیں انسان کے احساسات و ادراکات کے باہر نہیں ہیں۔ معدودے چند انسانوں کو وہ نظر آتے ہیں اور اُن سے وہ راہ و رسم بھی رکھتے ہیں۔

۴۔ جن[1] و ملک کا اکثر انسانوں کو نظر نہ آنا اُن کی عدم موجودگی کی یا اُن کا کوئی جسم یا قالب نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ڈینوسارس ایک عجیب و غریب شکل کا مہیب جانور ہزارہا من وزن وار پانی میں رہنے والا زمین پر انڈے دینے والا اب کہیں بھی نہیں پایا جاتا ہے لیکن اس وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ لاکھوں سال قبل روئے زمین پر کہیں بھی نہیں تھا کیونکہ اُس کا کالبد اور اس کے انڈے آثارِ قدیمہ ڈھونڈنے والوں کو ملے ہیں جن سے بلا شبہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈینوسارس کی بود و باش ہماری اسی زمین پر قدیم القدیم زمانہ میں تھی۔ ایسا ہی جن و ملک کو ڈھونڈنے والے انسان جو اس زمانہ میں بھی ہیں (اگرچہ نسبتاً تعداد بہت کم ہے) اُن کو جن و ملک کے کچھ ایسے آثار ملے ہیں اور مل سکتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن و ملک موجود ہیں اور ایسے قالب رکھتے ہیں جن سے پایا جاتا ہے کہ اُن کی روح کا درجہ انسان کی روح یا نفس کے درجے اعلیٰ و ارفع ہے کثیر التعداد انسان ہیں۔ جن کو کسی جن یا کسی ملک کے جسم و جان کا

[1] یہاں "شیطان" کا نام نہیں لیا گیا۔ کیونکہ وہ ہر باطن جانور بھی ہو سکتا ہے انسان بھی اور جن بھی۔ تمام مخلوق میں شیطان موجود ہے۔

کوئی احساس[1] و ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کے یہ معنے نہیں ہو سکتے۔ کہ جن و ملک اس وقت موجود نہیں اور نہ کسی وقت موجود تھے۔ بلکہ یہ معنی ہیں کہ بہت سے انسانوں کے حواس کا ارتقا اس قدر کامل نہیں ہوا ہے ورنہ ان میں ایک خاص ادراک ایسا پیدا ہوا ہے۔ جس سے وہ ان ہستیوں کی موجودگی سے ویسے ہی واقف اور باخبر ہو سکتے ہیں۔ جیسے وہ حواس خمسہ و دیگر حواس سے ذرہ سے لے کر انسان تک کی ہستیوں کے وجود سے، واقف اور باخبر ہوتے ہیں۔

۵۔ چند ماہ قبل حیدر آباد میں ایک نمائش ہوئی تھی جہاں مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر یمین السلطنۃ اور دوسرے امرا و عمائدین کے سامنے ایک شخص منمر نامی سال نے اپنی آنکھوں کو آٹے کی ٹکیوں سے بند کر کے اُن پر سیاہ پٹی مضبوط بندھوا کر اپنے سامنے کے ایک سیاہ تختے پر چاک chalk سے لکھی ہوئی عبارت کو اس طرح صحیح طور سے پڑھا گویا اپنی کھلی آنکھوں سے دیکھ کر پڑھتا تھا۔ اگر کسی زبان میں جس کو وہ نہیں جانتا تھا کوئی عبارت لکھی جاتی تو اس کو اگرچہ وہ پڑھ نہیں سکتا تھا لیکن اُس عبارت کے نیچے بالکل ویسی ہی عبارت اپنے ہاتھ میں چاک لے کر لکھ دیتا تھا گویا آنکھ سے دیکھ کر اُس نے عبارت نقل کی۔ چنانچہ اس نے چینی زبان میں لکھی ہوئی عبارت آنکھیں بند رہنے پر بھی صحیح طور سے نیچے لکھ دی۔ اس کے کیا معنے ؟ یہی کہ اس کے دوسرے حواس یا اُن میں سے کوئی دو ایک حواس اُس کو آنکھوں کی بصارت کا کام دیتے تھے۔

---

[1] "حس" "ادراک" میں فرق یہ ہے کہ حس کوئی چیز کا ہوتا ہے اور ادراک ہر چیز کے ایک جزو یا (پہلو) سے دوسرے جزو (یا پہلو) میں فرق پانے کا ہوتا ہے۔

غالباً اُس کے کان تختہ پر لکھنے کی آواز سے ایسے مانوس ہو گئے تھے کہ وہ آنکھوں سے دیکھ کر پڑھنے کے عوض فقط کان سے سُن کر پڑھتا تھا۔ اکثر گونگے بہرے اشخاص اپنی آنکھوں سے دوسروں کی باتیں ایسی سمجھ لیتے ہیں۔ گویا انھوں نے خود اپنے کانوں سے سُن کر سمجھا۔ بہت سے نابینا اشخاص کپڑوں کو چھو کر ان کا رنگ صحیح طور سے بتا دیتے ہیں۔ امریکہ والی گونگی بہری لڑکی مس ہیلن کیلر جو بچپن میں اندھی بھی ہو گئی اُس کو ٹیلیفون کے موجد پروفیسر بیل نے ایسی تعلیم دی کہ اب وہ چند قابلِ قدر کتب کی مصنفہ ہے اور اُس کو گلاسگو یونیورسٹی نے اعزازی ڈگری دی ہے۔ یہ عورت اپنے دوستوں کے منہ کے نزدیک اپنا ہاتھ لے جاکر، یا اُن کے حلق پر ہاتھ رکھ کر، اُن کی باتیں سمجھ لیتی ہے حالانکہ وہ اُن کو نہ دیکھ سکتی ہے نہ اُن کی باتیں سُن سکتی ہے لیکن جرمن فرنچ انگریزی زبان میں بات کرنا سیکھ گئی ہے۔ سب کچھ لکھ دیتی ہے۔ دہلی میں ایک مکرم و معزز حکیم صاحب ہیں جن کی بصارت ایام طفلی ہی میں ضائع ہو گئی انھوں نے نابینائی کی حالت میں علوم متداولہ کی تحصیل کی (حافظ و محدث ہیں) اور طبابت ایسی سیکھی کہ ان دونوں ہنر میں اُن کے جیسے طبیب بہت کم ہیں، وہ اپنے مریضوں کے نام اُن کی نبض پر ہاتھ رکھ کر بتا سکتے ہیں اور محض نبض سے ایسی تشخیص کرتے ہیں کہ صد بینا دراں حیراں بماند۔ ان تمام تجربوں سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ یہی کہ ایک حاسہ کا کام دوسرا حاسہ دینا۔ یا ایک سے زیادہ حاسوں کا کام دوسرے حواس سے لینا ممکن ہے۔ مثلاً بینائی کا کام شنوائی کرتی

[1] لقمان الملک مولوی حافظ حکیم محمد عبدالوہاب انصاری دام فیوضہ

ہے اور شنوائی کا کام بنیائی۔ ہمارے حواس میں سے ایک یا دو ایسی ترقی کر سکتے ہیں کہ دوسرے حواس کا کام خود وہ کر سکتے ہیں۔ ارتقاء کے نظریہ کے ثبوتوں میں ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ہمارے چار حواس ذائقہ۔ شامہ، سامعہ و باصرہ فقط ایک حاسہ لامسہ سے ارتقا پائے ہیں۔ یعنی چکھنا ۔ سونگھنا، سننا اور نیز دیکھنا یہی ہے کہ چند خاص اشیأ سے جسم کا ایک خاص عضو (عضو) چھوئے جاتا ہے اور کچھ نہیں۔ ذائقہ میں تو کھانے کی چیز ہماری جیب کو چھوتی ہے۔ سونگھنے کیلئے اشیاء کی عطریت ناک کے اندر کی جھلی کو چھوتی ہے سننے کیلئے ہمارے کان کے اندر کی ایک دف پر ہوا کی چوٹ لگتی ہے دیکھنے کیلئے روشنی کی شعاعیں آنکھ کے اندر کی ایک لطیف جھلی کو چھوتی ہیں۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ چھونے کا اثر مختلف اشیاء سے جسم کے خاص خاص اعضاء پر جدا گانہ ہوتا ہے جس کے باعث سماعت و بصارت کے سوا اور کوئی حاسہ بھی انسان میں پیدا ہو سکتا ہے جس سے انسان کو اور بھی ایسی ہستیوں کا احساس ہو سکتا ہے جیسے کہ جن و ملک ہیں۔

۱۴۔ دیکھنے سننے سونگھنے چکھنے چھونے کے سوا (تولنے) یعنی کس چیز کا کیا وزن ہے کونسی چیز نرم ہے کونسی سخت اس کو انسان کے جسم کے وہ عضبہ پالیتے ہیں جو عام طور سے گوشت کہے جاتے ہیں۔ یہ حواس خمسہ کے سوا ایک چھٹا حاسہ ہے جو عضبی حاسہ کہلاتا ہے اسکے علاوہ آنکھیں جو دیکھنے کی عضو ہیں نہ صرف روشنی و رنگ کی تمیز کرتی ہیں۔ بلکہ شکل و حرکت کا اندازہ بھی۔ کان نہ صرف آواز سننے کا آلہ ہے بلکہ آواز کس طرف سے آتی ہے

اُس کی شناخت کا بھی ذریعہ ہے۔ ہماری جلد۔ چمڑے میں نہ صرف چھونے کا حاسہ ہے بلکہ گرمی سردی پانے کی بھی سکت ہے۔ راقم کو ایک انگریز دوست کے ساتھ جنگلوں میں دو ایک ماہ دورہ کرنے کا اتفاق ہوا تھا۔ اس سے جب پوچھا گیا کہ اب "وقت کیا ہے" فوراً ہوا سونگھ کر صحیح وقت گھنٹے ومنٹ کہہ دیتا تھا گویا گھڑی دیکھ کر کہتا ہے۔ شاذ و نادر ایک دو منٹ کی غلطی ہو جاتی تھی۔ شب میں جب گہری نیند میں رہتے وقت بھی اس کو بیدار کر کے وقت دریافت کیا جائے تو بچھونے پر پڑے پڑے آنکھیں بند کئے ہوئے فقط ہوا زور سے ناک میں کھینچ کر صحیح وقت (کبھی کبھی ایک دو منٹ کے فرق سے) بتا دیتا تھا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ اُس میں وقت پہچاننے کی غیر معمولی طاقت پیدا ہو گئی تھی۔ غرض ایسی بہت سی باتیں بیان کی جا سکتی ہیں جو بخوف طوالت یہاں ترک کی جاتی ہیں لیکن جس قدر کہ بیان ہوئی ہیں اُن سے کیا یہ قیاس صحیح نہ ہوگا کہ انسان[1] میں ایسے حواس ہیں یا اس کے موجودہ[2] حواس ایسی ترقی کر سکتے ہیں۔ یا اس[3] میں ایسے جدید حواس پیدا ہو سکتے ہیں کہ وہ جن و ملک کے جسم و جان کو (جن کو بعض اصحاب محض "روح" یا "ارواح" کہتے ہیں) دیکھ[1] سکتے ہیں۔ سن[2] سکتے ہیں۔ سونگھ[3] سکتے ہیں بلکہ چھو[4] بھی سکتے ہیں؟

۷۔ ہم نے حادثات یا حوادثِ جسم و جان کی بحث کے ضمن میں حواسِ مرتقیۂ (ارتقا پائے ہوئے حواس) اور حواسِ جدیدہ کا تذکرہ سرسری طور سے اس لئے کر دیا تھا کہ چلتے چلتے اشارۃً بتا دیا جائے کہ اہل تصوف کی اصطلاح میں الہام۔ القاء۔ کشف وغیرہ کے دراصل کیا معنے ہو سکتے ہیں؟ کیا ہم یہ نہیں

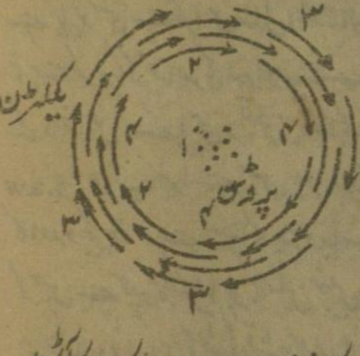
کہہ سکتے کہ انسان ریاضت - جسمانی و روحانی جد و جہد سے اپنے میں
ایسے حواس پیدا کر سکتا ہے یا اپنے حواس کو ایسی ترقی دے سکتا ہے کہ
جن سے وہ اُن حوادث جسم و جان کو جو "جن" و "ملک" کہے جاتے ہیں
دیکھ سکے اور اُن سے باتیں کر سکے ۔ مغربی صوفیا جن کو ناسٹکسی Gnostics
کہتے ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جن و ملک کے سوا دوسری ہستیاں بھی کسی
نہ کسی طور پر اُن کے فہم و ادراک میں آسکتی ہیں -

IX - تناسبہ

۱ - حکمائے سلف کے چار یا پانچ عناصر کے عوض اہل سائنس کے پاس
بیانوے ۹۲ عناصر محقق ہوتے ہیں - حال تک خیال تھا کہ ان کی تعداد زیادہ
ہے یا ہو سکتی ہے مگر اس سال انگلستان میں ایک ہند کے متعلم نے
ثابت کر دیا کہ عناصر کی تعداد بیانوے سے زیادہ ہونا ممکن نہیں - اُن
کے (خواص) کے باہمی (تعلق) کا ایک حیرت خیز ضابطہ Periodic
Law مرتب ہوا ہے جس میں ہر ایک عنصر کا نمبر یا شمارہ ہی اسکے خواص
کا اور دیگر عناصر سے تعلق کا پتہ دیتا ہے - ہر عنصر کے ایسے چھوٹے ٹکڑے
کو جس سے چھوٹا ٹکڑا ہونا ممکن نہیں - جز و لا یتجزیٰ کو - اٹم[1] کہتے
ہیں - ان دنوں اس اٹم کی تشریح خاص خاص آلات و ترکیبوں سے جو ہوئی

[1] عبارت کو سلیس بنانے کے واسطے یہاں انگریزی الفاظ الیکٹرلیٹی ، اٹم - پروٹن
ترجمہ کئے بغیر یوں ہی یکساں واحد و جمع استعمال کئے جاتے ہیں -

ہے وہ یہ ہے کہ ہر اٹم بجائے خود ایک نظام ہے جیسا کہ نظام شمسی solar system ہے یعنی جس طرح سورج کے اطراف اُس کے سیارے مشتری زہرہ زحل وغیرہ چکر لگاتے پھرتے ہیں اُسی طرح ہر اٹم میں ایک (اکہرا دوہرا یا تہرا) پروٹن ہے جو بجائے خود ایک آفتاب ہے، اُس کے اطراف۔ سیاروں کے مانند الیکٹرون چکر لگاتے پھرتے ہیں۔ پروٹن مثبتہ۔ الیکٹریسٹی۔ بجلی کا جوہر ہے اور الیکٹرون منفیہ۔ الیکٹریسٹی بجلی کے جوہر ہیں۔ ہر اٹم میں پروٹن اکہرا دوہرا تہرا رہتا ہے لیکن اُس کے اطراف پھرنے والے الیکٹرون ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں۔ اُن کے پھرنے کے مدار بھی مختلف ہوتے ہیں چنانچہ ہر اٹم کی قیاسی شکل ایسی ہوتی ہے۔



۱۔ پروٹن
۲۔ الیکٹرون (اندر کے)
۳۔ الیکٹرون (باہر کے)
۴۔ فضا

الیکٹرونوں کی تعداد اور اُن کے مداروں کا فرق ہی ہے جس سے ایک عنصر کے اٹم میں اور دوسرے عنصر کے اٹم میں امتیاز اور فرق ہو سکتا ہے۔ مثلاً سونا چاندی دونوں عنصر ہیں۔ ان کے جزو لایتجزیٰ اٹم کے پروٹن میں کوئی فرق (مثبتہ الیکٹریسٹی کے

اعتبار سے) نہیں ہے شاید بڑا چھوٹا پروٹن ہو تو البتہ سونے کے اٹم میں الکٹرن کی تعداد۔ چاندی کے اٹم کی تعداد سے زیادہ ہے۔ اس لیے سونا الگ چاندی الگ ہے۔ آج کل یہ خیال بھی سائنس والوں کا ہے (جیسا کہ سابق میں کیمیاگروں کا تھا) اگر کسی نہ کسی طور سے چاندی کے اٹم میں الکٹرن کی تعداد بڑھا کر سونے کے اٹم کی تعداد کے موافق کر دی جا سکتی ہے۔ تو چاندی سونا بن جا سکتی ہے۔ مگر اب تک[۵] ایسا نہ ہو سکا۔

۲۔ سائنس کی ترقی کے لیے دنیا کے بڑے بڑے مستند علماء فضلا کی ایک انجمن موسوم بہ برٹش ایسوسی ایشن سو سال سے قائم ہے۔ جس کے سالانہ اجلاسوں میں سائنس کے ایسے اصول کا اعلان ہوتا رہا ہے جو بعد میں بہت سے ایجادات و اختراعات کے باعث ہوئے ہیں۔ سال گزشتہ اس کے جلسہ میں یہ بحث تھی کہ آیا ہماری دنیا کبھی نیست و نابود ہونے والی ہے یا کیا۔ ایک مشہور منجم نے ہندسی طور سے ثابت کیا کہ ہماری دنیا (نظام شمسی وغیرہ) ہنوز وسیع ہو رہی ہے چنانچہ ہر لمحہ (ہر سکنڈ) میں اس کی توسیع (۸۲۲) میل ہو رہی ہے یعنی ہر روز دو کروڑ تریاسی لاکھ میل ہماری دنیا بڑھتی ہے۔ چوڑی ہوتی جاتی ہے۔ دوسروں نے بیان کیا کہ اگرچہ ہماری دنیا نیست و نابود ہونے والی ہے مگر کب ہوگی اس کے سالوں کے شمار کیلئے

۵؎ نظام کالج کے سابق پروفیسر طبیعیات ڈاکٹر اگھورناتھ (شریمتی سروجنی نائیڈو کے والد) جو دکن کے تھے انھوں نے راقم کو ایک دھات بتا کر کہا تھا کہ وہ سونا ہے جس کو انھوں نے چاندی سے بنایا۔

ایک لکھ کر اُسکے سیدھے طرف اتنے صفر لگانا ہوگا جو دائرۃ المعارف برطانیہ کے
Encyclopedia Britannica (33 volumes)
(۳۳) ضخیم جلدوں کے تمام صفحات بھر دیں گے۔ یعنی دُنیا نابود ہونے کیلئے کروڑہا کروڑ ارب در ارب سال گزرنا ہوگا۔ ایک تیسرے گروہ نے اس کا اعلان کیا کہ اگرچہ تمام اجسام و اجرام چھوٹے بڑے سب کے سب نیست و نابود ہو سکتے ہیں ہر جسم و ہر جرم کے درمیان جو فضا ہے اُس میں خلو نہیں ہے بلکہ وہ جان سے بھری ہوئی ہے اور یہ جان نابود نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ان دنوں سائنس کا رجحان اس طرف ہے کہ کہیں خلو نہیں اور جہاں خلو سمجھا جاتا ہے وہ حصہ جان سے بھرا ہوا ہے اور جان کی معدومیت خارج از قیاس ہے۔ اسی لحاظ سے بعض ویدانتیوں کا قول ہے کہ جو کچھ ہے وہ جان ہے جن کو ہم اجسام و اجرام کہتے ہیں وہ سب جان کی شکلیں ہیں جو اکثر اوقات بدلتی رہتی ہیں۔ ایسا ہی بعض صوفیوں کا اعتقاد ہے کہ جان لایموت ہے؟ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں "فلاں مر گیا" کہنے کے عوض "فلاں کا انتقال ہوا" جو کہا جاتا ہے یہ علامت اُس اعتقاد کی پائی جاتی ہے کہ جان مرتی نہیں بلکہ اس کی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتی ہے ؏

حقیقت موت کی یہ ہے اِدھر غائب اُدھر پیدا

برٹش اسوسی ایشن کے اور ایک اجلاس میں اس قیاس کا اعلان ہوا کہ ہر ایٹم کے پروٹن اور اُن کے اطراف پھرنے والے الیکٹرن کے مابین جو حصہ ہے وہ ایک گونہ جان سے بھری ہوئی ہے یا فضا میں ایک قسم کی کشش ہو ہے۔ وہ کچ

سمجھی جا سکتی ہے۔

۳۔ ویدانتی عناصر اربعہ کے علاوہ ایک پانچواں عنصر آکاس گنتے ہیں۔ جو ایتھر جس کا بیان اوپر گزرا ہے اُس کے مشابہ ہے۔ وہ اور صوفی جو فقط چار عنصر کے قائل ہیں دونوں ان عناصر کے ذرّوں کو اجزاء لایتجزیٰ تصوّر کر کے جو نظریہ جسم و جان کے تناسبہ کا قائم کرتے ہیں وہ قریب قریب ایسا ہی ہے جیسا کہ آٹم کے پروٹن اور الیکٹرون کا تناسبہ فقرۂ بالا سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس بارہ میں اہلِ تصوف اور اہلِ سائنس کے قیاسات کا مقابلہ یوں کیا جا سکتا ہے۔

(الف) اہلِ سائنس کی تشریح آٹم

(۱) عناصر کی تعداد = ۹۲

(۲) عنصر کا جزو لایتجزیٰ = آٹم

(۳) تشریح آٹم :-

یک جوہر = پروٹن مثبتہ الیکٹریسٹی
دیگر جوہر = الیکٹرون منفیہ الیکٹریسٹی
} توام کشش باہمی

(۴) فضا مابین پروٹن و الیکٹرون = باعثِ کشش باہمی

وہ کیا؟ **روح**

(ب) اہلِ تصوّف کی تشریح ذرّہ

(۱) عناصر کی تعداد = ۴ یا ۵

(۲) عنصر کا جزو لایتجزیٰ = ذرہ یا رتیّ

(۳) تشریح ذرّہ یا رتی :-

یک جوہر = جسم
دیگر جوہر = جان
} توام بوجہ نسبت و تعلق باہمی

(۴) فضا مابین جسم و جان = باعث نسبت یا تعلقِ باہمی

وہ کیا؟ **حقیقت** [1]

---

[1] عالمگیر کے زمانہ میں رائچور کے پاس قریہ گوگی میں ایک صوفی سید محمود بحری رہتے تھے انھوں نے اپنی مثنوی (من لگن) میں ذات یعنی اللہ کی تعریف یوں کی ہے: (دیکھو صفحہ ۴۸)

(۵) مختلف اٹم کیوں ہیں؟ الیکٹرن کی تعداد کی کمی یا زیادتی سے	(۵) مختلف ذرات کیوں ہیں؟ نسبت جسکو ذات کہہ سکتے ہیں۔ اُس کے اثر کی کمی یا زیادتی سے

۴۴۔ (الف) اہل سائنس کے قیاسات اور (ب) اہل تصوف کے قیاسات کا تقابل محض سرسری طور پر کرنے سے پایا جاتا ہے کہ دونوں میں فی الحقیقت چنداں فرق نہیں ہے البتہ اصطلاحات والفاظ کا فرق ہے اور طرز یا طریقہ ثبوت میں بھی بہت فرق ہے۔ اسکی بحث طول طویل ہو سکتی ہے اسکو ترک کر کے ہم فقط صوفیوں کے نظریۂ تشابہ کا ذکر کرتے ہیں جسکا پتہ تقابل صدر سے ملتا ہے۔ جزو نمبر ۱۔

(الف) ذرہ سے پہاڑ سورج سے تاروں تک سب ہی جسم مع جان تمام ہیں ان دونوں میں سے ہر ایک کا کام جو اصطلاحاً وظیفہ[1] کہلاتا ہے جداگانہ ہے جان کا وظیفہ function یا کام جسم کی حفاظت ہے۔ اُسکو بھلا چنگا رکھنا اُس کو خطروں سے بچانا۔ جسم کا وظیفہ یا کام۔ جان کا آلہ بنے رہنا۔ چنانچہ جسم کے افعال سے ہم کو نہ صرف جان کی موجودگی کا احساس[2] و ادراک و علم ہوتا ہے بلکہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جان اب جسم سے جلب منفعت و دفع مضرت

(باقی صفحہ ۴۷): اسے روپیہ تو ارزانی ہے   پھر جنت پر جنت بنتی ہے
پھر جنت میں لوگ تو کم بستے ہیں   یکساں ہے در اصل لعنت ہی کی

[1] دیکھو فٹ نوٹ بصفحہ (۳۰) فقرہ III دیکھو ۱۲ دفعہ (ھ) یکساں ۱۲ بہت ۱۲ کم ۱۲

[2] احساس و ادراک و علم کے فرق تعینات کی بات ہے جسکی توضیح کی یہاں ضرورت نہیں۔

انفعال کراتی ہے۔

(ب) ہر چیز مرکب ہے عناصر سے اور ہر عنصر کا جزو لاتیجزیٰ جس کو صوفی ذرّہ ویدانتی رتی اور سائنس ایٹم کہتا ہے اُس میں بھی دو توام جوہر ہیں جن کو صوفی جوہر جسم اور جوہر جان کہتے رہے لیکن ان کو سائنس پروٹن اور الیکٹرون کہتا ہے۔ ان دونوں جوہروں میں باہمی تعلق (باہمی مناسبت) خواہ وہ مقدار کی ہو۔ خواہ وہ انجذاب یا کشش کی۔ خواہ اور کسی قسم کی ہو۔ اُس کا نام صوفیوں نے حقیقت رکھا ہے اور سائنس اُس کو مظہر روح کہنے پر آمادہ پایا جاتا ہے۔

تعلق یا نسبت باہمی

ذرہ = جسم ⟵ ——— ⟶ جان

حقیقت

تجاذب یا کشش ثقل

ایٹم = پروٹن ⟵ ——— ⟶ الیکٹرن

روح؟

(ج) حقیقت کیا ہے؟ یعنی جسم و جان کے مابین کیا کوئی تضاد ہے اگر ہے تو کیا ہے؟ اس بارے میں اور حقیقت کی تعبیر و اطلاق میں اہل تصوف میں بہت کچھ اختلافات ہیں مثلاً ہوالکل کہنے والے صوفی حقیقت کو ذات کہتے ہیں اور ہوالباری کہنے والے صوفی اُس کو مظہر ذات کہتے ہیں۔ ان کے بڑے مباحث ہیں جن کا سرسری ذکر بھی یہاں صحیح طور سے نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ یہ الہام القاء یا کشف کے محسوسات وادراکات سمجھے جاتے ہیں جن کی تعبیر و اطلاق میں اختلاف ہے۔

۴۔ جس طرح آئین اسٹین نے اپنے نظریۂ تناسبہ سے بہت سے نتائج حجم وزن تجاذب وغیرہ کی نسبت طبعیات سے متعلق اخذ کئے ہیں ویسے ہی بہت سے نتائج صوفیوں نے اخلاق والہیات سے متعلق اخذ کئے ہیں مثلاً اچھا برا کیا ہے؟ نیکی بدی کس کو کہتے ہیں؟ تدبیر و تقدیر کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ ان کا سرسری تذکرہ بھی اس رسالہ کو ایک ضخیم کتاب بنادے گا۔ یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کی جاتی ہے۔

۵۔ بعض ویدانتی و صوفی اپنے کو تعبیر رویا یعنی خواب کی تعبیر کے ماہر سمجھتے ہیں۔ اپنے مریدین و معتقدین کے خواب کی کیفیت وغیرہ سن کر ان کی نسبت پیشین گوئی کرتے ہیں۔ مگر ان دنوں یورپ میں علی الخصوص جرمنی میں چند علماء و فضلا نے خواب کی تعبیر سے نفس کی باطنی حالت کی تشخیص کرکے نفس کی بیماریاں ہسٹیریا۔ مالیخولیا۔ خبط۔ جنون وغیرہ کا علاج کرتے ہیں انھوں نے سائنس کے موافق اور صوفیوں نے قرآن شریف کے موافق نفس کے جو طبقات strata قرار دیے ہیں اُن کا مقابلہ حسب ذیل ہو سکتا ہے۔

"الغیو" سے مراد "نفس انسان"، یعنے وہ جو اپنے آپ کو "ہیں"، کے نام سے موسوم کر لیتا ہے۔

سائنس حسب قیاس ڈاکٹر فرائیڈ وغیرہ } طبقات النفس حسب عقیدہ صوفیہ



سائنس		طبقات النفس حسب عقیدہ صوفیہ
۱- مایکون الغیو	الغیو کے جزو عندالموقع ہونے والے غریزات مثلاً بھوک پیاس شہوۃ۔ خوف۔ غصہ وغیرہ۔	نفس ملہمہ جو کشف و کرامات کا باعث ہوتا ہے (قرآن ۹۱: ۸)
۲- مافوق الغیو Censor	بُرے کاموں سے روکنے والا لعنت ملامت کرنے والا	نفس لوامہ۔ (قرآن ۷۵: ۲) جو لعنت ملامت کرنے والا ہے۔
۳- الغیو Ego یعنی وہ جو اپنے کو "میں" کہتا اور سمجھتا ہے	(۱) وقوف Focal Consciousness (۲) ماحول وقوف Marginal Consciousness (۳) ماتحت وقوف (حافظہ وغیرہ) Recoverable Consciousness	نفس مطمئنہ جو اپنے کئے پہ خوش و راضی رہتا ہے۔ (قرآن ۸۹: ۲۷)
۴- ماکان الغیو	لاوقوف the Unconsci خواہشات ناجائز یعنی وہ جو کسی وقت الغیو کے جزو بنے تھے مگر دبا دیئے گئے۔	نفس امارہ (قرآن ۱۲: ۵۳) جو بُرے کاموں کی طرف رغبت دلاتا ہے۔

لفظ "طبقات" استعارہ ہے۔ اس سے مراد اسی قدر ہے کہ جیسا زمین کے طبقات

(مثلاً پتھریلی زمین ریتیلی زمین۔ موسم وغیرہ) ہیں ویسے ہی الگ الگ حصص انسان کے نفس کے بھی ہونا فرض کر لئے جاتے ہیں اس طور سے جیسے زید کی جوانمردی بیان کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کہ زید شیر ہے حالانکہ زید شیر جیسا جانور نہیں ہے فقط شجاعت شیر کی جیسی رکھتا ہے۔ ایسا ہی اگرچہ نفس کے طبقے واقعی نہیں ہیں فقط اُس کی حالت کذائی کے بیان کے واسطے اُس کے حصص یا طبقے ہونا قیاس کر لیا جاتا ہے۔

نقشۂ بالا کی مزید توضیح و تاویل کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ صوفیوں کی باتوں میں اور آج کل کے سائنس کی باتوں میں کس قدر معناً موافقت ہے اگرچہ الفاظ میں فرق ہے۔

سِرِ خدا کہ عارفِ کامل بکس نگفت ۔ در حیرتم کہ ~~بادہ فروش~~ (صاحب سائنس) از کجا شنید (حافظ)

طبقات النفس کا سرسری ذکر اس لئے کیا گیا تاکہ ڈاکٹر فرائیڈ اور اُن کے شاگردوں کے فقط ایک نظریہ کی صراحت کی جائے۔

۶۔ ہر نفس کے (مجازاً) مختلف طبقات ہیں جو اُس نفس والے آدمی کے کردار سے، اُس کے جسم کے حرکات و سکنات سے، پائے جاتے ہیں۔ مذکورۃ الصدر چار طبقات میں ایک اسفل طبقہ ہے (جسکا نام صوفیوں کے پاس نفسِ امّارہ ہے) اور جو نقشہ کے داہنے طرف (ما لکان الیغو) سے موسوم ہے۔ یہ طبقہ اُن خواہشات کا ہے جن کا حصول ناممکن پائے جانے سے طبقۂ اعلیٰ۔ مافوق الیغو۔ یعنی نفس لوّامہ نے اُن کو ایسا دبا دیا (اور وہ اس طرح دب گئے ہیں) کہ وہ دوسرے طبقاتِ نفس کے بہت نیچے چلے گئے۔ اس دباؤ کا نتیجہ

یہ ہوا کہ بیداری کے وقت اُن کی یاد مطلق نہیں آتی مگر خواب میں وہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی شکل میں ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک نوجوان کہیں راستہ چلتے چلتے ایک خوبصورت بازاری عورت کو دیکھتا ہے تو اس کے دل میں یعنی نفس میں۔ جو خواہشیں اُس عورت کی نسبت فطرتاً پیدا ہوتی ہیں اُن کا حصول مختلف و متعدد لحاظات و دشواریوں کی وجہ سے (مثلاً بدنمائی یا بدنامی کے لحاظ سے) غیر ممکن پاتا ہے لہٰذا وہ ان خواہشات کو دبا دیتا ہے یعنی بالکل بھول جاتا ہے لیکن وہ خواہشات اُس کے نفس سے بالکل محو نہیں ہوتے بلکہ نفس کے ایک طبقہ میں (جسکا نام لاقوفی ہے اُس میں) دبے رہ کر کبھی نہ کبھی وہ خواب میں کامیاب یا پورے ہوتے ہیں جسکو عام طور پر احتلام کہتے ہیں۔ غرض فی زمانہ یوروپ میں علماء کا ایک گروہ ہے جن کے صدر ڈاکٹر فرائیڈ Dr. Freud ہیں جنہوں نے تعبیر رؤیا کے بارہ میں اپنے ذاتی تجربوں کی بنا پر ایک مستند کتاب لکھی ہے جو یوروپ کی علمی دنیا میں دلچسپ اور قابل لحاظ سمجھی جاتی ہے اور ان کے شاگردوں میں سر برآوردہ ڈاکٹر یونگ Dr. Jung ہیں جنہوں نے اپنے تصانیف میں نئے تجربوں کی بنا پر اپنے اُستاد کی چند باتوں میں اضافہ کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے انسان کی ان خواہشات کو Anima حیوانی تصوّر کیا ہے جیسے کہ اُس نوجوان کے خواہشات تھے جو اُس بازاری عورت کو دیکھنے سے پیدا ہوئے اور ان لحاظات کو Persona انسانی سمجھا ہے جیسے اس نوجوان کے لحاظات (مثلاً بدنامی وغیرہ) نے اُس کی خواہشات کو دبا دیا۔ یا بھلا دیا۔ (یعنی اس کے نفس کے

طبقۂ دونونی سے طبقۂ لاوقونی میں پہنچا دیا) لیکن بعض میں سوتے وقت لحاظاتِ نفسی کا دباؤ کم ہونے سے خواہشاتِ حیوانی اُس نوجوان کے خواب اور احتلام کے باعث ہوئے۔ حبسہ ڈاکٹر یونگ نے نیک چلن کا معیار لحاظاتِ انسانی کا غلبہ یوں قرار دیا ہے کہ:

"جب تک اور جہاں تک لحاظاتِ انسانی خواہشاتِ حیوانی پر غالب رہتے ہیں یعنے اُن کو دبائے رکھتے ہیں۔ یا مجلا رکھتے ہیں۔ انسان کے کردار نیک رہتے ہیں اور جب کبھی خواہشاتِ حیوانی لحاظاتِ انسانی پر غالب آجاتے ہیں تو افعال بد اور بتدریج چال بھی بد ہو جاتی ہے۔"

یہی بات اہلِ تصوّف نے صدہا سال قبل تناسبِ جسم و جان کے نظریہ سے بطور نتیجہ اخذ کی تھی۔ انھوں نے خواہشاتِ حیوانی کو فسق و فجور کا باعث سمجھا اور لحاظاتِ انسانی کو زہد و تقویٰ کا موجب تصوّر کیا اور آیۂ کریمہ (سورۂ والشمس ۹۱: ۸) جو اس رسالہ کی زیب عنوان ہے اور جسکا مضمون اس رسالہ کا لبِ لباب ہے، اُس کو اِس نتیجہ کی دلیل قرار دی۔ فجور کی طرف رغبت دلانے والے خواہشاتِ حیوانی کا نام قوائے بہیمیہ رکھا اور تقویٰ کی طرف مائل کرنے والے لحاظاتِ انسانی کا نام قوار ملکوتی رکھا اور ڈاکٹر یونگ کے کلیہ کو سالہا سال قبل اس طرح بیان کر دیا۔

آدمی زادہ طرفہ معجون ست | از فرشتہ[1] سرشت وز حیوان[2]
گر کند میلِ ایں۔ شود کم ازیں | ور کند قصدِ آں۔ شود بہ ازاں

---

[1] جان [2] جسم

X - خاتمہ

۱۔ خواب کی مختصر تشریح جو اوپر کی گئی وہ فصل بالا III کی دفعہ (۹) کے بیان سے متعلق ہے۔ اگر رویا سے مراد یہی ہے کہ بیداری میں جو خواہشیں فراموش ہو جاتی ہیں وہ بعد میں سوتے وقت کسی نہ کسی پیرایہ میں پوری ہوتی ہیں جن سے انسان کو ایک قسم کی آفت یا راحت محسوس ہوتی ہے۔ تو اُسی قبیل کی مگر اُس سے زیادہ آفت و راحت تصوف کی اُس امنگ میں محسوس ہوتی ہے جس کی صراحت ابتدا ہی میں کر دی گئی۔ چنانچہ تصوف کی اُمنگ میں نیند کی سی ایک بیہوشی طاری ہوتی ہے اس میں صوفی کی وہ خواہشیں کسی نہ کسی پیرایہ میں پوری ہوتی ہیں جو اُس کے دل میں "میں کیا ہوں کون ہوں؟" وغیرہ سوالوں کے اطمینان بخش جوابوں سے پیدا ہو چکی تھیں اور جن کا پورا ہونا ظاہری ہوش و حواس کی حالت میں ممکن نہ تھا۔

راز نہاں کسی پہ عیاں ہو نہیں سکتا ہو جائے عیاں بھی تو بیاں ہو نہیں سکتا

۲۔ فصل V کی دفعہ (۳) میں بیان کیا گیا ہے کہ تمام فلسفہ کا دار و مدار تین سوالوں کے جوابوں پر ہے جو نفس اُس کے ماحول اور اس کے ماورٰی سے متعلق ہیں گویا یہ مصادرہ ہیں جن سے دیگر مسائل مشتق ہیں۔ غرض ان اصولی سوالات کا ایک ہی جواب ہر صوفیوں کے پاس ہے مگر اُسکی توضیح و تفہیم کیلیے اہل تصوف کو بھی میدانِ فلسفہ میں قدم رکھنا پڑا۔ اُنکے فلسفہ کا بیان جسقدر ہو سکا اُس سے اندازہ ہو گا کہ انھوں نے کس حد تک

طبعیات۔ حیاتیات و نفسیات کے فلسفہ کی باتوں کو حل کیا ہے۔ فقراء کا فلسفۂ روحانیات جو ہے اُس کے سرسری ذکر کے سوا طوالت کے لحاظ سے کوئی مفصل بحث نہیں کی گئی اور غلط فہمی کو دُور رکھنے کے لئے فقراء کے الٰہیات کے تذکرہ سے بالکل پرہیز کیا گیا۔ بہرحال اُمید کی جاتی ہے کہ اس رسالہ میں جو کچھ بطورہ مشتے نمونہ از خروارے لکھا گیا ہے وہ عام فہم و مفید ہوگا۔

۳۔ مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر یمین السلطنۃ۔ مصنف بصورتِ امیر و بسیرتِ فقیر۔ ویدانتی ہیں اور مولوی سید احمد حسین صاحب امجدؔ جو صوفی منش نازک خیال شاعر ہیں ان کا اور چند دیگر احباب کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے کہ انھوں نے براہِ کرام اس رسالہ کی نسبت مشورہ دیا اور اس کی عبارت کو صحیح و سہل بنانے میں مدد دی ان میں ایک صوفی منش خاتون بھی ہیں جو اپنا نام پردۂ اخفا میں رکھنا پسند فرماتی ہیں۔ احباب اوّل الذکر کا میں خاص طور سے ممنون ہوں کہ ان دونوں نے اپنے اشعار متن میں یا حواشی میں لکھنے کی اجازت دی تاکہ سوکھا سا کھا مضمون بالکل بے نمک نہ رہے۔ اگرچہ احباب نے ہر قسم کی تائید فرمائی لیکن اس رسالہ کی ہر بات کی صحت یا غلطی کا ذمہ دار ہے۔

احمد حسین امین جنگ

(خیریت آباد ... ۷ اگست ۱۹۳۳ء ...)

THE PHILOSOPHY OF FAQIRS

THE PHILOSOPHY OF FAQIRS

Two Discourses on Vedantism alias Sufi-ism before the Islamic Association, Theosophical Hall, Hyderabad-Deccan, on the 13th Oct. and 14th Nov. 1931, and an Article contributed to the Journal of the Hyderabad Academy (1940)

By

SIR AHMED HUSSAIN

(Nawab Amin Jung Bahadur)

K.C.I.E., C.S.I., M.A., LL.D.

☆

SH. MUHAMMAD ASHRAF

KASHMIRI BAZAR - LAHORE (Pakistan)

1st Edition - - - 1932
2nd Edition December, 1940
Reprinted - - - 1963
Reprinted - - - 1975

PRINTED AT ASHRAF PRESS, LAHORE, AND PUBLISHED BY SH. MUHAMMAD ASHRAF KASHMIRI BAZAR, LAHORE (PAKISTAN)
[J542/III/LXXV/M]

هوالكل

THE PHILOSOPHY OF FAQIRS

THE philosophy of a few Faqirs called Vedantis or Sufis is really admirable, while the conduct of a very large number of so-called Yogis or Arifs has degraded the meaning of the word "Faqir" itself.

I

There are mysticisms of different sorts and conditions. But the mysticisms with which I am now concerned are Vedantism and Sufi-ism, which latter is an Anglicised word for "Tasaw-wuf". I take but one of several facets of these two "isms", *viz.*, the pragmatic or workable facet of mysticism.

Vedantism and Sufi-ism, like all other mysticisms, are hedged round by an awful verbiage of technicalities and metaphors, so that it is exceedingly difficult to see the wood for the trees. The student has, first of all, to overleap the greater part of the hedge and extricate himself

from the rest in order to get at the centre or core of Tasaw-wuf, the knowledge of mysteries. He should either discard or ignore many a technical term and use only indispensable terms after rigorously defining them. As Moulana Rumi says somewhere, the Yogi or Arif cares little for words and phrases, but takes into account only motives and intentions.[1] We may, therefore, discard technical words and phrases, so far as possible, but we should try our best to look into their meaning and import.

I have studied the pragmatic side of both Vedantism and Sufi-ism, theoretically from books and practically by observation and talks with many a Vedanti and Sufi during the past 30 years of my life. I have never cared for the mere speculative or metaphysical side of mysticism.

I begin by saying that I use Vedantism and Sufi-ism as synonymous terms and the Arabic word "Tasaw-wuf"[2] as a generic term meaning "divine sentiment", to cover both. I have not found any material difference between the two systems, if "systems" they can be called. In my

1. "Motives" refer to ends or goals of action and "intention" to means adopted to attain those ends or goals.

2. It is an abstract noun and is therefore used without the article "the".

opinion, they are not systems at all; nor indeed are they any kind of "religion" in the sense of a course of practices allied to a set of beliefs. They leave "the laws of action" to Dharma or Shari'at and concern themselves with "the main spring of action"—the motive of motives or the goal of goals. Both "isms" I have mentioned are but names of one and the same attitude of mind engendered by a certain conviction as to man's relation with God and Nature.

There are two schools of Tasaw-wuf. One, which we may call "Monistic", identifies God with Nature. It says: "God is Nature and Nature is God." The other, which we may call "Positive", differentiates God from Nature. It says: "God is above Nature which He created." Leaving aside the Positive School of Tasaw-wuf for consideration in the sequel,[1] I concern myself for the present with the Monistic School of Tasaw-wuf, which treats "God" and "Nature" as convertible terms.

Generally speaking, a Vedanti or Sufi is a man who is at peace with himself and the rest of the world. But to give a strict definition, I would say, a Vedanti or Sufi is one (*a*) who is at

1. See Section VI entitled "The Mighty Continuum."

one with Nature as he conceives her (*b*) or whose heart beats in unison with the world-spirit as he perceives it.[1] The Adwaita Sufi *conceives* that all is God and God is all (همه اوست); while the Visishtadwaita *perceives* that God is in all and all is in God (همه اندر اوست). I have used the psychological terms *conceive* and *perceive* which are parallel but not equal to the terms "thinking" and "seeing". They bring out clearly the difference between the attitude of the mind of Pantheistic and Panentheistic Sufis—Adwaitis and Visishtadwaitis, respectively. I reserve, I repeat, the Positive Tasaw-wuf of Dwaita Sufis for a future occasion.[2] They say: All is from God (همه ازوست). It will take us too far if we include their doctrine in our present study. We cannot even stop to explain the implication of Pantheism or Panentheism. Let us content ourselves with a negative definition of God concisely expressed in the couplet:

منزه ذات او از چه چرا چون
تعالی شانه عما یقولون

Too Absolute His Being to admit the questions:
What? and How? and Why?

1. *Vide* p. 48.

2. Contribution to the first number of the Journal of the Hyderabad Academy, "The Mighty Continuum" which appears as Section VI in the sequel.

And too Sublime His Majesty for any word of theirs
To reach so high.[1]

Deputy Collector Akbar of Allahabad sang :

ذہن میں جو گھر گیا ، لا انتہا کیونکر ہوا
جو سمجھ میں آ گیا ، پھر وہ خدا کیونکر ہوا

How can the Infinite be circumscribed
Within the ambit of a finite mind?
How can He be the Lord thy God
Whom thy understanding hath compass'd?

I take a thoroughly pragmatic view of the subject of our study—Monistic Tasaw-wuf. I do not care for any speculation which is not of immediate value to human needs, or which does not work and is not workable by common sense. Following William James, I assume that beliefs are instruments of life and are therefore of value to humanity.

Well then, what is that particular attitude of mind which I call "Tasaw-wuf" but which is generally called "Vedantism" or "Sufi-ism"? All Sufis agree in saying that it is a *Hal* and no *Qal*—a mental state which one can only be conscious of but which one could never talk of. It can only be felt but cannot be described. It is indeed difficult to describe exactly the mental state or "attitude", as I prefer to call it. I may,

1. *Vide* pp. 38, 39, 40, 46 where it is stressed that man's Idea of God *is not* God.

however, roughly indicate its feature as a mental attitude implying readiness for action in certain respects and preparedness for inaction in other respects.

We shall arrive at the core of our subject when we study first the genesis, secondly the nature, and thirdly the operation of that particular kind of preparedness for certain actions. We must, however, remember that by calling it an "attitude" we emphasize the active aspect of Tasaw-wuf—the striving that it involves. We do not thereby deprive it of the beautiful feeling or emotion which is inherent in it, nor of the great cognition or knowledge which gives rise to it. In other words, it has, like all mental states, its three aspects of knowing, feeling and striving—three in one and one in three. Amir Khusru describes it thus :

آنچه آید در دلم غیرے تو نیست
یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

Whatever comes into my mind is no other than Thee,
Either Thou or Thy Fragrance or some Characteristic of Thine,

That is the real Trinity of Vedantism or Sufi-ism.

By the way, I claim Bernard Shaw to be a Vedanti unawares. His Utopia which he indicates in *John Bull's Other Island* is no other than the

Utopia of Vedantis. "In my dreams", he says, "it is a country where the State is the Church and the Church the People; three in one and one in three. It is a commonwealth in which work is play, play is life: three in one and one in three. It is a temple in which the priest is the worshipper and the worshipper the worshipped: three in one and one in three. It is a godhead in which all life is human and all humanity is divine: three in one and one in three."[1]

II

After beating about the bush to prepare our ground and to avoid the snares and pitfalls of the tremendous terminology and mystifying metaphors of the Vedantic or the Sufic lore, I come to the core (as I may call it) of Tasaw-wuf. That core can best be exposed by three or four short questions and answers that may serve as a synopsis of our study:

(1) What is Tasaw-wuf? It is a *certain* attitude of mind.

(2) How does it arise? By contemplation of the Ego or self in its various aspects and arriving at *some* conclusion which carries conviction

1. This parenthetical paragraph is inserted just to show to the English-speaking people how a Sufi's talk looks in its English dress.

(called "faith") with it.[1]

(3) Why does it arise? Nothing short of inspiration or revelation can explain the reason. Therein lies the *mystery*.

(4) *Cui bono*? What is the good of Tasaw-wuf? It takes a man to Heaven at once and tends to bring about the *millennium* for mankind.

Mark the words I have italicised in each answer, *certain* attitude, *some* conclusion, *mystery* and *millennium*. If I could explain those words in a fairly reasonable manner, I think I should have performed my task to some purpose. Let me try.

The answer to the last question, *Cui bono*? demonstrates that Vedantis and Sufis are not dreamers but are in fact practical men. They certainly appear as quietists, as Canon Sell would call them, because the goal they wish to attain is but an ideal—that which can be approached but can never be reached. Hence their activities lie in the highest sphere of human activity—a sphere which is far beyond the ken of the man in the street.

(1) What is Tasaw-wuf? I need not labour the point; it is nothing more nor less than an

1. *Vide* pp. 47-48 of Section VI.

attitude of mind. I have already described it roughly as preparedness or readiness to act in a certain way in the circumstances of each situation. True Vedantis and Sufis (like Sri Ramanuja and Sufi Sarmad) are ever ready to lay down their lives cheerfully for the Reality, which is their perpetual quest, and for their Ideal, the millennium, which is their sacred goal. That is the nature of their perparedness or attitude of mind.

(2) How does it (Tasaw-wuf) come about? When a person who calls himself I and refers to himself as MY or ME ponders deeply and earnestly (*i.e.* contemplates) on *who* or *what, how and why I am* he is bound to arrive at some answers to such questioning of himself. If and when he thinks that those answers are correct and satisfactory, he has a conviction, and this conviction puts his mind into a certain attitude I call Tasaw-wuf, whether Vedantism or Sufi-ism.

I say "a certain attitude" and not a specific or a particular attitude, because as there are many men and many minds, so it is possible for several minds to have several kinds and degrees of attitude, such as for example combative or pacific in *kind*, more contemplative than practical

in *degree*. Still the answers and conviction which the Pandits of the Vedas and Shaikhs of Sufis try to bring about in the minds of their disciples, give rise generally to an exceedingly beatific attitude whereby the Vedanti or Sufi is at peace with himself, with others and with God. His heart, as I have said, beats in unison with the World-spirit.

(3) Why does such an attitude arise? I have said that the mystery of Vedantism or Sufi-ism comes in when we attempt any answer to this question. It is comparatively easy to point out what the Vedanti or Sufi attitude is and to explain how it arises. But it is very difficult to discover *why* it arises at all. A man of science can tell you what water is and how to produce it by combining certain quantities of hydrogen and oxygen, but he will certainly stare at you when you ask him why those quantities of hydrogen and oxygen produce water only and not wine or something else. So will a Pandit or Shaikh stare at you if you ask him why he is a Vedanti or Sufi and not a thief or cut-throat. His blank stare will not mean that he is angry with you for your impertinence or that he pities you for your crass ignorance. It will be simply wonder on his part that you have not what he has, and which

to him is the simplest thing in the world—*the intuition of God* ! the sense of the World spirit—a sense which his Guru or Murshid somehow imparted to him. It will take us too far to enter into a discussion of Revelation and Inspiration to expound the mystery of Tasaw-wuf, sacred knowledge, divine love and saintly attitude. Reserving this mystery also for future occasion[1] let me wind up by a short answer to question (4).

(4) What is the good of Tasaw-wuf ? Does it contribute anything to the happiness of individuals or the welfare of mankind ? If you put that question point-blank to a Sufi, he will say: "It is for you to find out and not for me to say." If, however, he is a good Sufi and you are a persistent coaxer, he will give you a test of good Tasaw-wuf which will be something in the nature of Kant's categorical imperative. What would happen if all mankind were endowed with the Sufi attitude of mind ? Would not the Millennium come to stay in this world ? As for the individual, who has really acquired that attitude, he has found his heaven of rest, his heavenly bliss, his Paradise. What else does he want or care for ? Because the Sufi attitude enables an Adwaita Sufi

1. *Vide* "The Mighty Continuum ; One Without Other." Sec. VI below.

to see himself in everything and in everybody, he is led to identify his own interests with the interests of everybody else. He acquires the spirit of *ahimsa*. Hence there cannot but be peace between himself and everybody else. When such peace became universal, that would mean the millennium! It may be said that the Sufi ideal is too high. That is what it is. That is why a Sufi is called a mystic and let alone as a dreamer of dreams.

Before concluding this part of my discourse, I must refer very briefly to the axiom which is implied in all Sufi thought and literature. It is that there is no *being*, all is *becoming*. In other words there is nothing we know or think of that is absolutely stationary or fixed at any time or place. All is in flux, changing from one state or situation into another ceaselessly and continuously. What we may call a being at one second of time is not exactly *that* being at the next second. It has become quite different. What we profess to see in ourselves and around us are but phenomena, —time-space events, stimuli-responses or body-soul individuals, as Sufis call phenomena—in an eternal cycle of (*a*) action or reaction, *physically*, or (*b*) birth and death, *biologically*, or (*c*) evolution and dissolution, *institutionally*—everywhere in

things, persons and their situations. There is nothing but a cycle of evolution and dissolution. The cycle is the only Existence which Vedantis and Sufis deal with; and the Reality underlying the Cycle is the supreme object of their untiring quest.

What is that which "becomes"—evolves and dissolves? What is the Reality? Agnostics like Herbert Spencer would call it the Unknowable and leave it at that. But Vedantis and Sufis would call it God and strive to see, hear, or feel Him somehow.

For brevity's sake, I have eschewed not only technical terminology and illustrations but also the Sufi-ism of the Madhwa or Qadri school of Dwaita Sufis. I have also omitted the teaching of the Monistic Tasaw-wuf I have been dealing with. All Sufis are perforce teachers, because of the goal or ideal they wish to approach, *viz.*, the bliss of individuals and beatitude of mankind. With apologies to Wordsworth I adapt four lines of his with but a verbal alteration. They summarize the teaching of Tasaw-wuf wonderfully well:

> One impulse from a mental mood[1]
> May teach you more of man,
> Of moral evil and good
> Than all the sages can.

1. For "vernal wood" of Wordsworth.

III

To compress a vast subject within the compass of a short discourse, I avoid as much as possible not only technical words and expressions but also illustrations of my bald statements.

I have explained above that Tasaw-wuf consists in (*a*) a quietist attitude, (*b*) a divine emotion and (*c*) a sacred cognition or quest; three in one and one in three: that is, three aspects of one and the same process of mind. The three aspects, like any three contiguous colours of a rainbow—say green, orange and red—always go together, but are distinct, though merging in the margins into each other indistinguishably. I use a simile only to emphasize the fact that Tasaw-wuf is but one phenomenon, or, as Sufis would call it, a "body-soul event" analogous to the "space-time event" of Einstein. It is in itself a whole consisting of three distinguishable aspects, which go together and merge into one another gradually in the margins.

I have already explained the origin, the nature and the use of the attitude of Sufis, which, in my opinion, is the most important aspect of Tasaw-wuf, Vedantism or Sufi-ism; because it induces a few Sufis to welcome martyrdom, and

some others to renounce worldly desires, and almost all to lead selfless and benevolent lives. We cannot, however, neglect the divine ecstasy or emotion of Tasaw-wuf which supplies the energy for a Sufi's action or inaction. Inaction being avoidance of action needs as much energy as action. In order to get the requisite energy Sufis seek songs, music, dancing and other fine arts to bring about the emotion. It is a *hal* (state) and not *qal* (argument), they would say. By that they mean that Tasaw-wuf, being an ultimate fact or principle of mind, baffles argument or description. They would refuse to describe the emotion in any way but would only recommend you to do this, that and the other thing, to feel and enjoy it. It cannot, in fact, be described by words, signs or representations so well and so thoroughly as by feeling it for yourself for a minute or two. I will nevertheless try to account for it in the light of modern psychology. Meanwhile, let me dispose of the cognitive side or aspect of Tasaw-wuf—that is, the sacred knowledge or quest—by saying that the monistic Tasaw-wuf differs from the positive Tasaw-wuf in this: that while the Reality which the one conceives is called the *Eternal Truth*, the Reality which the other perceives is called the *Absolute*

Beauty. Please remember the difference between 'conception' and 'perception' which, as I pointed out before, is analogous to but not identical with the difference between 'thinking' and 'seeing'. The difference between conception and perception demarcates the view-point of each School, and therefore each differs to that extent from the other. I therefore give here a short synopsis of the difference in a tabular form.

TASAW-WUF

Difference between Monistic and Positive Schools

	هوالكل *Adwaita*	هو البارى *Dwaita*
1. Postulate:	(*a*) God *is* Nature.	God is *above* Nature.
	(*b*) God *is in* Nature.	God created Nature.
2. Axiom:	Emergent Evolution (Lloyd Morgan's)	Creative Evolution. (Henri Bergson's).
3. Mentality:		
(*a*) Attitude:	Pacific.	Ecstatic.
(*b*) Emotion:	Feeling of identity with Nature.	Feeling of sympathy. with Nature.
(*c*) Cognition:	At-one-ment. وصل	Love. عشق
(quest)	Reality: eternal Truth.	Reality: absolute Beauty.
4. Creed:	Who am I? I am the Truth. انا الحق	Who am I? I am His slave. انا عبده

There are some Sufis who do not observe the hard and fast distinction indicated in the Table.

They often overlook it in their teaching and practice in an eclectic spirit. But if you believe that nothing can be *beautiful* which is not *true*, or that Truth is Beauty or Beauty is Truth, that is, in other words, if you equate Beauty to Truth, you eliminate the difference between the two schools to a vanishing point. That is why I do not propose to dwell on the details of the difference. I will just make a passing reference to them :

1. The grounds on which the postulate of either School is based are too speculative and metaphysical for consideration when we are bent upon dealing only with the pragmatic or practical side of Tasaw-wuf. We will leave alone metaphysics as much as possible.[1]

2. I have named the axiom of each School by the titles of two excellent books of Lloyd Morgan and Henri Bergson, respectively. You can read them for yourself. I do not wish to encumber my discourse with any dissertation on the axiom. Suffice it to quote a quatrain of Jami, a famous Sufi, who compares Nature to a limitless ocean and the perceptible world to waves on that ocean :

بحریست نه کاهنده نه افزاینده
امواج بر او ، رونده و آینده

1. See, however, Section VI, that is annexed.

عالم چو عبارت از همیں امراج است
نبود دو زماں ، بلکه دو آں پائنده

Nature is a boundless ocean which grows not more nor less. The waves on it come and go, rise and fall, The world is no other than the ebb and flow of these waves which are never stationary for two minutes, no not even for two seconds of time [1]

3. We have already tackled the psychology, or, as I prefer to call, the Mentality of the Sufis to a considerable extent. We have considered the *what*, and the *how* and the *why* of it, and have drawn the conclusion that Tasaw-wuf is not without its use. It can contribute its own quota to the sum of human happiness by the emotion it brings about and by the attitude it engenders, whatever be the quest to which it impels. The table I have given shows at a glance the difference between the Adwaita and the Dwaita Mentality. It is due to the postulate and the axiom with which each variety or School of Tasaw-wuf is concerned.

4. I need not say anything about the creed of the Sufis. It is the result of their Attitude, Emotion and Quest which I have explained.

A brief consideration of the outlook common to both Schools will shew that Tasaw-wuf has no quarrel with any religion, but on the contrary it is

1. Page 34 below.

ready to adapt itself to any religion which professes belief in one God. It has a tendency to tolerate any form of worship which is neither unreasonable nor inhuman. It is this tolerant spirit that makes religious fanatics everywhere its deadly enemies.

IV

A good Sufi, having nothing to say to fanatics, is apt to resign himself to persecution by them, which he would consider as no other than a manifestation of the Truth he believes in or of the Beauty he adores. There have been numerous martyrs to Tasaw-wuf. The blood of these martyrs has been its seed.

To account for the tolerant tendency of Tasaw-wuf, I have to outline briefly the Sufi's outlook on Life and Conduct.

(*a*) Appearances, called more strictly "phenomena," are to Einstein *space-time* events moving on and on in four dimensions. To the Sufi they are *body-soul* events, moving in cycles of varying amplitudes. [Perhaps the "cycle" of Sufis meant the fourth dimension.] Each body-soul event, moving in a cycle of a particular amplitude, is an *Individual*. The amplitude of each cycle begins and ends with what is called Birth, Growth, Decline and Death, or rather Evolution, Equili-

brium and Dissolution. The individuals in different stages of evolution vary from a stone, tree, reptile or bird to monkey, man, ghost or angel. But all Sufis believe that there is no Body without a Soul and no Soul without a Body. Even a stone or tree has a soul of some sort.[1] Life and consciousness, mind and spirit, are but names of different degrees of the manifestations of the soul of each tangible body. It is only when we imagine a body to be quite different from its inseparable mind or soul, that a body appears to us *material*, such as the body of a man, or *æthereal* such as the body of a ghost, or *super-æthereal* such as the body of an angel. Yet there is no body separate or separable from its soul, nor a soul separate or separable from its body. There are only soul-bodies or body-souls. The words 'material', 'æthereal' and 'super-æthereal', are but adjectives which we use to differentiate such stages as we imagine in the particular sets and cycles of body-soul events which, as I have already said, we call Individuals. Monkeys and men, ghosts and angels, are no other than individuals in that sense,

1. I asked my Sufi : "What is the body of a man just dead ? Is it not a body without a soul ?" He answered : "No, it is a body of which the soul has reduced itself to a *lesser degree*, to the degree of the soul, say, of a stone. The soul has the capacity of heightening or lowering its own degree, just as the body has (through its endocrine glands) the capacity of increasing or decreasing the pace of its growth or decay."

whether or not you believe in their existence.

(*b*) To put the same thing in slightly different terms, I would say that Sufis read a soul into every tangible thing—into everything perceivable not only by our ordinary senses but also by the extraordinary senses which Sufis think we are capable of having or developing. You will not believe in the existence of ghosts and angels unless you have developed either extraordinary senses or ordinary senses to an extraordinary degree. Those who believe in ghosts and angels would consider them as good individuals (body-souls) as men are. I need not stop to inquire whether there are ghosts and angels or whether we can develop any extraordinary sense to see and know them.[1] All that I have to say is that some Sufis assume that ghosts, etc., are tangible objects and have therefore souls as well as bodies of some sort. I repeat that what we call 'Body', 'Life', 'Intelligence', 'Mind', and 'Soul', the Sufi considers each to be but a name for a certain degree of one and the same set or cycle of Body-Soul. To him the Reality (call it Truth or Beauty) manifests itself always in a double aspect as Body-Soul. He looks

1. See the latter part of the Urdu section of this book where the performance of a man is described, who had developed his senses of touch and hearing to a wonderful degree or had, as he said, developed a new sense.

at Reality as polarized into Soul and Body into "subject" and "object", as Professor William James would put it.

(*c*) Take a bar magnet, which has two poles, positive and negative, at its extremities. Cut it into two. Each half will develop the same poles at its extremities. Cut it again into four or into any number of parts; the extremities of each part, however small or large, will show the same two poles. This simile may be taken to be analogous roughly to the body-soul idea of the Sufis. The Reality, whatever it is conceived or perceived to be, appears to our senses as a body having a soul and *vice versa*, but never as a body only or as a soul alone. It is somewhat like a magnet having invariably both a positive pole and a negative pole, but never exclusively a positive pole only nor a negative pole alone.

Thus the Sufi outlook or cosmology is quite a simple one for comprehension. It assumes the existence of Reality in the Universe and asserts that that Reality manifests itself in body-soul events or sets of body-soul events moving in cycles into cycles of various amplitudes. Persons, animals and things which we perceive by our ordinary or extraordinary senses (if any) are individuals, each having a body and a soul inseparably

associated like the two poles of a magnet. Just as we can distinguish the positive from the negative pole in a magnet by its North-seeking and South-seeking tendency, so only can we distinguish body from soul by such tendency as you attribute to each, say, Up-rising and Down-going tendency. If you could pardon some repetition I would summarize the Vedantic or Sufi outlook on life thus:

1. The Universe is a tremendously huge and infinite cycle of body-soul events of different sorts and conditions moving (*i.e.*,succeeding each other) individually or in sets in cycles within cycle *ad infinitum*.

2. An individual—man beast angel or devil—is but a particular set of body-soul events succeeding each other in a specific cycle, the first appearance of which we call 'birth' and the last appearance 'death' and the intervening appearances we call stages of 'growth' and 'decay.'

Is it necessary to shew whether this Vedantic or Sufi cosmology is quite consistent with the accepted cosmology of to-day? If I have read aright some discussions at the 1930 meeting of the British Association, I believe there is a body of opinion among men of science such as Sir Oliver Lodge, General Smuts, etc., which inclines to the

belief that the interstices between revolving *electrons* and the central *proton* of an atom are filled with life or soul, as Sufis would call it. If so, the Sufi theory is not without justification. All objects from the invisible specks of Atoms and Molecules up to the mighty Suns and Stars are no other than body-souls of the Vedantis and Sufis!

I for one believe that Sufi-ism is not inconsistent with science, because the conception of good and evil resulting from the Sufi outlook is in accordance with the psychic discoveries of great psychologists like Freud and his disciples Jung and Adler. Their discovery of a conscious and better self, (which Jung calls Persona) and an unconscious and worse self (which Jung calls Anima)—the former trying to suppress the insurgent latter—is no other than a variant of the old Sufi doctrine of body-soul events expressed as follows:

آدمی زاده طرفه معجون است
از فرشته سرشته و ز حیوان
گر کند میل این ـ شود کم ازین
ور کند قصدآن ـ شود به ازآن

The son of man is a unique and complex product (of evolution) which has combinded in him the natures of both the angel and the beast. If he leans towards the latter, his animal nature, he falls lower than the beast itself, but if he turns his attention to the former, his,

angelic nature, he rises higher than the angel himself.

Man, as I have already explained, is a bundle of body-soul events, for the time being, coursing one after another (successively) or going hand in hand (simultaneously) in various cycles. The Sufi calls Dr. Jung's Persona "the soul factor," and Anima "the body factor" of a set of moving body-soul events that constitute man. The *good* is therefore what his soul counterpart or better half (the Persona) desires and the *evil* is what his body counterpart or the worse half (the Anima) desires—that is all. If, as the quoted verses say, the Persona (or soul) triumphs over her counterpart Anima, man becomes an angel, reaches a very high stage of evolution: if, on the other hand, the Anima (or body) triumphs over its counterpart the Persona, man becomes lower than a beast, goes back to a very low stage of evolution in its cycle. "Good" or "evil" are therefore relative terms whose meaning depends on how the body and soul in each man—his Anima and his Persona—his worse half and his better half, behave towards each other and their environment.

V

So much for the relation of Vedantism *alias* Sufi-ism—both being different names of the same

thing—to modern Science of Life. Let me conclude this discourse with a brief reference to the relation of Sufi-ism to a few religions of the world.

The Vedanti and the Sufi do not differ in anything except perhaps in the form of worship they adopt in their constant Quest after the Absolute. The attitude of both (called Tasaw-wuf) towards Nature and God is just the same. It leads both to conceive the Eternal Truth or perceive the Absolute Beauty in Nature. The one practises Sandhya and the other indulges in Zikr to reach his goal. Both are exceedingly tolerant of all religions in the world. Their tolerance of all Faiths is at once their virtue in the eyes of their friends and their vice in the eyes of their enemies. It will be interesting to note the relation of their Quest of Truth or Quest of Beauty to a few religions of the world by summarizing in a sentence the teaching of each as viewed by the Vedanti or Sufi.

His tolerant spirit starts with three postulates which I set down briefly in three propositions thus:

Firstly: All religions are so many ways or paths (*mazahib*) leading to the same Infinite and Absolute, call it Truth, Beauty or what you like. The Bhagavad Gita says: All ways (*mazahib*) are

Mine, come to Me by whatever way (*mazhab*) you like.

I wonder what the India of to-day would have been had Prince Dara Shikoh become Emperor and ruled instead of his younger brother Aurangzebe for nearly half a century. Dara Shikoh was the greatest Sufi of his time. He wrote as the first couplet of his '*Mathnavi*' in which he proves that there is no difference between true Hinduism and true Islam:

بنام آنکه او نامے ندارد
بہر نامے که خوانی سر برآرد

In the name of Him who hath no name at all
And yet respondeth to thy spirit's call—
Whatever name thou usest in thy need.

Secondly: Whenever and wherever men stray from the Path of Righteousness, a great thinker, an Avatar, Prophet or Reformer, arises to bring them back to the right path. Great and good men, call them what you like, have ever tried to leave the world better and happier than they found it.

Thirdly: The teaching of each Avatar, Prophet or Reformer emphasized a particular attribute of the Absolute which needed attention by the people of his time and country who had gone wrong, and who had to be directed how to

realize that attribute in their own conduct in order to live in righteousness.

Bearing in mind the three propositions I have enunciated, we may consider a short statement which according to Sufis is a sententious summary of the teachings of seven Great Thinkers of the World. Please understand that when it is said that God is Peace or God is Wisdom, and so forth, it does not mean that God is nothing else. No, not at all. It means only that one of the innumerable attributes of God is mentioned just to draw particular attention to it in order that its contemplation by the people might influence their conduct.

Summary of the Teachings of certain Great Sages.[1]

1. An Avatar of India, RAMCHANDRA—Book: Ramayana:—Teaching: *God is King of Kings, obey your King.* (Punishments and Rewards.)
2. The Leader of Israel, MOSES—Book: Pentateuch:—Teaching: *God is Law-Giver, observe His Commandments.* (The Ten Commandments.)
3. The Prophet of Iran, ZOROASTER—Book: Zend Avesta:—Teaching: *God is Peace,*

1. The sequence is not *exactly* in chronological order.

live in it. "Good thought, good words, good deeds."

4. Another Avatar of India, KRISHNA—Book: Bhagavad Gita:—Teaching: *God is Duty, discharge it and mind not consequences.* "Action is thy duty, fruit is not thy concern."
5. The Light of Asia, GAUTAMA BUDDHA—Book: Damma Pada:—Teaching: *God is Law, know and fulfil it.* (Eight-fold Path to Salvation.)
6. The Messiah of Nazareth, JESUS—Book: Four Gospels:—Teaching: *God is Love, love and be loved.* "Love thine enemies."
7. The Prophet of Arabia, MUHAMMAD—Book: The Qur-an:—Teaching: *God is Light, live in His Light.* "The Light of Heaven and Earth."

It is impossible to summarize in a short sentence, the teachings of Great Thinkers, called Avatars by the Vedantis and Prophets by the Sufis. But assuming, as they do, that all religions in the world are perforce based on Faith and Service, it is possible to indicate very generally salient features of the *faith* and the *service* of each religion without doing any violence to its sacred

character. The Sufis venture on such characterization for the sake of comparison only. They would accept any better characterization for the same purpose, because they believe that all religions are revelations of one and the same Spirit.

The brief summary however shews roughly that, for example, Zoroaster was disgusted with the wars and internecine struggles of his time and country and that he was thereby led to emphasize *Peace* as the chief attribute of God, and that he therefore drew the attention of his people to it in order to bring them to the Path of Righteousness from which they had gone astray. Similarly dissatisfied with the suffering and abject conditions created by castes and creeds in the India of his time, Gautama Buddha laid stress on *Law*, which is no respector of persons, as the principal attribute of God; and preached that men should fulfil the Law in their conduct. Again, Krishna saying "Duty is thy deity", called upon his great disciple Arjuna to do his duty without regard to consequences The Bhagavad Gita is the clarion call to men not to discard the Path of Righteousness in their desire to attain the best fruits of their action. Lastly, the teachings of Jesus and Muhammad—the soul-healer and the soul-mover respectively—might be inter-

preted in the same way as a stressing on that attribute of God to which the attention had to be drawn of the people of their respective times to the Path of Righteousness, from which they had gone astray in the darkness of ignorance and sin that pervaded their respective countries. It may be observed in passing that the attribute of God stressed by each Teacher became more and more abstract as the world grew older and older.

I will now put in the same mould, as I have put the teaching of Great Sages, the teaching of the Idealism of modern Europe as a counterfoil to the teaching of the Sufis of both Schools. I take Henri Bergson as the best representative of the non-materialistic Philosophy of the West.

8. The Philosopher of Change, BERGSON—Book: Creative Evolution: Teaching: *God is Change, adapt yourself to it.* "Your whole past is telescoped in your present which involves change."

9. The Adwaita Sufis including Visishtadwaitis: Teaching: *God is Truth, be true to thyself.* (*Vide* Shakespeare's celebrated lines.)

10. The Dwaita Sufis, including some who profess to reconcile the two schools into

one: Teaching: *God is Beauty, adore Him* (Adoration of God's beauty in Nature.)

I will now leave you to judge for yourself whether or not the claim of the Vedantis and Sufis is justified, *viz* , the formula arrived at in their ecstatic Tasaw-wuf comprehends all the sacred teaching in the world and cannot possibly be inconsistent with any religion.

I have already explained at length that Tasaw-wuf is a generic word for both Vedantism and Sufi-ism. It means an attitude of mind which brings bliss to the individual and beatitude to mankind.

VI

THE MIGHTY CONTINUUM[1]

ONE WITHOUT OTHER

Think you,'mid all this mighty sum
Of things for ever speaking,
That nothing of itself will come
But we must still be seeking.

I ESSAY to present an old subject in the light of modern Gestalt Psychology as simply as possible in a conversational style. It suggested itself to me by the above lines of Wordsworth.

At the close of the last century there were a few learned Sufis in Hyderabad whose opinions, piety and conduct were really charming. I was introduced to a typical Sufi who soon captured my heart and enthralled my intellect by his charming teaching of Tasaw-wuf, the so-called "Sufi-ism", in an exceedingly plain and non-technical language of singular beauty. One day I jotted down on a piece of paper three main questions of Philosophy or rather Metaphysics, the answers to which Prof. David Masson had called by awful but expressive names :

1. Contributed to the first number of the Journal of the Hyderabad Academy and printed here with due acknowledgments to that learned body (1940).

1. Who or what am I? *Psychological Theory.*
2. Where am I? *Co mological Conception.*
3. Whence have I come and whither shall I go? *Ontological Faith.*

I sent the paper to my Sufi Teacher and begged him to return it with short answers in order to enable me to prepare myself for oral discussions with him To my great surprise he returned the paper immediately writing but one word in answer to all the three questions. It was the Arabic pronoun "Hu" (He). I confess that his one answer to my three questions left me as much at sea as I was when I wrote them. I had therefore to go to him very often to learn exactly what he meant by *He*, that is to say (spreading his one *He* as answer to the three questions), what he meant by:

1. I am *He* (Psychological Theory).
2. *He* is in me and I am in *Him* (Cosmological Conception).
3. I have come from *Him* and shall go to *Him* (Ontological Faith).

His answer was intended to suggest that nothing exists except what he called "Hu" He or God—Truth, the Infinite and Absolute Reality. My Sufi was a typical Sufi of the sect of the school of "Wajudi Sufis". He based his teaching on a

definition, two postulates (assumptions) and an axiom (self-evident truth).

(*a*) His *definition* of "Existence" was the simple word "hai" or "hast", *is*, that is to say, whatever is, exists objectively as well as subjectively, outside the mind of man as well as inside it. A horse, a tree or a mountain *is*, exists, because you perceive it to be outside yourself. A chimera, a sphinx or an 'anqa *is*, exists, because it is in the idea or imagination of yourself. "Existence" (ordinarily called "the Universe") therefore includes not only beings or things, qualities and conditions of things, but also situations or collocations of beings and objects: such as cold, fever and also much "things" as the British Constitution or the American Republic. It is extremely important that this "Existence", including as it does, everything we can think of, should be conceived to be *dynamic*, ever moving and never resting, and not *static*, standing still and stagnating. If anything appears to us as static, standing still, it is not because it is really static but because of the distance and the angle of vision—time, space and direction—from which we see it. Take for example a river seen from a distance of half a mile. It looks as if it was a standing sheet of water. But go near its bank,

you see there is moving water, with waves, floating things, etc., all moving on and on; go nearer still, put your hand in the water, you will feel that every particle of it is in motion and moving. Precisely similar is the case with the whole Existence or the Universe, its parts and particles, so to speak. A particle of Existence, say, a stone seems quite unmoving and static. It is only so to our view, nevertheless by suitable experiments it has been observed that every electron of the atoms of elements, of which a stone is composed, is in motion and moving. Only we are unable to see the motion with our eyes. This characteristic of Existence must always be borne in mind in the references, that follow, to the One the all-embracing Existence.

(*b*) The first postulate may be stated thus: The "*zid*" (ضد) or opposite of "horse" is not only elephant but also camel, ass, ox, etc., all *four-footed animals* that are "not-horse"; just as the "zid" or opposite of "white" is not only black but red, yellow, green, etc., all colours that are "not-white". The Sufi however gives a more extended meaning to "not-horse" and to "not-white" than the logician. The latter confines "not-horse" or "not-white" to what he calls "the universe of four-footed animals" or "the

universe of colours". But the Sufi assumes that there is but one Universe, past, present and future, which he calls "Existence", the Whole, or the One, and takes the compound word "not-horse" or "not-white" to mean every individual, everything, attribute or condition and every situation past, present or future that cannot be called "horse" or "white". Take a cup, its opposite is not-cup: the cup and not-cup constitute the whole Existence. For the Sufi therefore *there is but one and only Existence and that Existence is God and no other.* That is the first postulate.

(c) The second postulate is that *there are three degrees of certainty*—meaning by "certainty" belief in the existence of a thing. The last or the least degree of certainty is *'ilm-ul-yaqin*—inferential certainty, such as is attained by seeing a smoke from a distance and believing that "there *is* fire". The second or medium degree of certainty is *'ain-ul-yaqin*—perceptual certainty, such as is attained by actually seeing the fire and believing that "there *is* fire". And the first and the highest degree of certainty is *haqq-ul-yaqin*—intuitive certainty[1]—such certainty as the fire itself will have of its own existence, supposing it to be capable of seeing, thinking and believing

1. What Bergson calls "Intuition" is the *haqq-ul-yaqin* of the Sufi.

like men. The Sufi personifies everything and believes that it has intuitive certainty of its own existence. It is because he assumes that everything has a soul of some sort.

(*d*) His one axiom takes for granted that "life", "mind" and "soul" are one and the same, differing only in degree or intensity and not in kind or quality, and asserts that *there is no soul without a body of some sort and there is no body without a soul of some kind of degree.* Just as in the Universe of physicists space cannot be separated from time and time from space, there are only space-time events and nothing else: so in the Universe of Sufis the soul cannot be separated from its body and there are only body-soul factors called "individuals" and none else. Body and soul always go together like space and time. They are inseparables. As in the physical universe of the physicists space-time events move on in waves from trough to crest and crest to trough and so on, so in the biological Universe of Sufis body-soul factors called "individuals" move in cycles of birth and growth to decay and death, and so on.

The Sufi does not bother himself with any definition or analysis of soul or embodied soul. He is quite content with the simple statement that

every individual calls himself "I" and calls everything else "not-I", his "I" is his soul and his "not-I" is his body in its environment. Has a cow a soul? Since we see she has a body living in its environment, we are bound to assume that she has a soul of some degree as well. Body and soul never dwell apart, nor out of environment.[1] Has a stone a soul? We perceive that it is a body in an environment. We assume that it has a soul of some degree, not necessarily of the same degree as that of a cow or of a man. Souls and bodies differ among themselves and from each other both in kind and degree. Both body (Not-I) and soul (I) exists, according to the Sufi definition of existence, either as objects or ideas or both.

Having done with preliminaries let us tackle with the main theme of Tasaw-wuf. It is no other than "God and Love". To a Sufi, God and Love are mutually convertible terms each implying the other; and both are comprised in his definition of Existence. Our task is precisely to understand what exactly is the Sufi idea of God or Love and incidentally to know of what use it is to him and his neighbours.

1. Each body-soul we see being one and inseparable, some Sufis picture to themselves every individual whole or *body-soul* together with its environments, as it were a sphere with two positive(soul)and negative (body) just as Prof. William James said that our perception polarizes things into subject (=soul) and object (=body).

For all practical purposes of our life and living, we cannot do without having some idea or other of God. No matter how crude the idea is (like that of a fetish worshipper), or how refined it is (like that of an idealist philosopher), it leads us to believe (*a*) that there is a Power which controls all but is controllable by none. It somehow compels us to feel, (*b*) that we are so dependent on it that we cannot do without it. This feeling in its turn convinces us, (*c*) that nothing good will come to us unless we try to do something or other to propitiate that power or to worship Him, or to act according to His will ascertained by some means or other—from Oracles, Revealed Books, or from Nature, and so forth. In other words, every man has, and cannot but have (*a*) a *belief* ('aqida), (*b*) a *feeling* (iman) of some kind which is generally midway between fear (khauf) and hope (rija') and (*c*) an *impulse* (haijan) or striving towards God. Even an atheist has (*a*) a belief that there is no God, (*b*) a feeling that he cares nothing for any God, and (*c*) a desire not to do anything for Him *i.e*, not to worship Him. We may well say that the atheist's "no-God" is his idea of God! Thus some idea of God is absolutely necessary and indispensable in order to check and control the secret motives and intentions which

precede our voluntary actions. The better and more refined is our idea of God, the better and more refined will be the action that results from its control or check[1] upon those thoughts and desires which we reveal to nobody.

In subscribing to the truth of the axiom, stated above, we must not commit the mistake of thinking or believing that our Idea of God is God Himself. "Have any idea of God you like but believe that He is far beyond and above that idea", said my Sufi. "Then", I asked "what is the good of having a mere idea?" "To influence and control one's secret motives and intentions" —was the purport of the answer which he gave again in one word "Love". He explained that "love" with its opposite "not-love" (meaning "indifference" and "hate" and all their varieties[2]) is the one and only spring of action and that the Idea of God, whatever it be, generates the peculiar feeling which we call the Emotion of Love. This emotion in its turn supplies the force or energy to the Impulse of Love—the impulse to do something

1. It was Yusuf's idea of God that prevented him from falling a victim to Zalikha's wiles when there was noting to prevent him from misbehaviour.

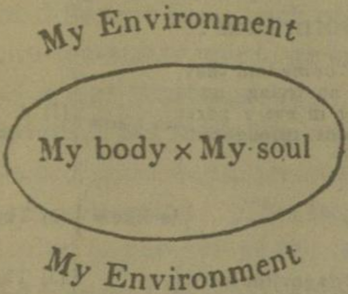
2. According to the Sufi postulate, Love and not-Love constitute but one emotion as a whole having two poles or extremes: one (positive) what we call "love" and the other (negative) what we call "hate".

or other to be at one with, to have *waṣl* with the beloved. This truth is generally expressed by the Sufis enigmatically thus: "To *see* the One is to *feel* the One and *strive* to get at the One."

As regards the nature of two fundamental facts of Existence "I" and "Not-I", if you ask me what is it which you call your "I" or soul? I can answer only "It is I"; "It is Me"; or "It is my Soul"; and can say no more. But if you point to my body or any organ or part of it, such as my arm or ankle, and say "Is that your 'I', your soul?" I answer: "No, but my soul is however there in my arm or ankle as it is everywhere in my body". How or in what manner my soul is everywhere in my body, is generally explained by a simile. The soul is like a lump of sugar dissolved in a cup of tea; the lump is everywhere in the liquid tea but no one can say exactly where or at what part or point of the liquid that lump is. The cup (supposing it to be of glass) gives its shape to the whole. Similarly my "I" or soul is everywhere in my body but I cannot say exactly where or at what part and point of my body my soul is, exists, or moves.

My body where my "I" or soul dwells—dwells somehow dissolved—and moves in every part and point of it, is however a very small part, so to

speak, of my I's opposite "Not-I". This opposite or *zid* is called the "environment" of my body. All that is or believed to be outside my skin—*e.g.*, *my* wife, *my* house, *my* neighbour's child . . . *my* country's climate . . . *my* king's colonies' defences, etc.—is the environment of my body. This environment—be it noted, is mine and not any one else's—is like the glass cup of tea which gives its shape to my body and soul—my body-soul, *i e.*, my individuality. Thus the individual consists



of, I repeat, what he calls "my soul" ("I") *into* "my body" *into* "my body's environment"—all inseparably united and combined as if they are three in one and one in three. By the word "*into*" I do not mean exactly "multiplied by" but mean only "inseparably united and combined with".

The abstract nature of the subject and

avoidance of technical terms and technicalities of Sufi-ism make it necessary that certain words, ideas and arguments should be repeated and recapitulated more than once. I would also apologize for using the strange compound word Not-I rather often. In my opinion no single word is so significant and unambiguous. I take "I" and "soul" as mutually convertible terms. And I take Not-I to mean "body" *together with* its environment.

I venture to repeat and represent the simile in a tabular form thus:

I Individual	(1) My "I" or *my* soul that is felt as living and coursing in every part and point throughout my body	is like=	(1) A lump of sugar dissolved in tea.
××	(2) *My* body	is like=	(2) The liquid tea.
Not-I Environment	(3) *My* body's environment that gives shape to the whole called "an Individual"	is like=	(3) The glass cup that gives shape to the whole called "a Cup of Tea".

I have put in italics the possessive pronoun *my* to show that there is in everything what the Sufi calls "the *my*-ness" (equivalent of Latin, "meum") whether it be of my "I" which is my soul, or of my "not-I" which is my body as well as my body's environment. It will be seen, later on, that "the

my-ness in everything" enables the Sufi to regard the whole—which is neither more nor less than Me and Mine—as the Almighty One.

I would warn that the simile should not be taken too literally nor should it be carried too far. The cup-of-tea is one whole having three parts—the lump of sugar, the liquid tea, and the cup—each of which is distinct and different from the other. But the soul-body-environment whole is quite a different whole. It has no parts but only factors, which are more or less distinct from each other but not different from each other.

In the cup-tea-sugar whole we can differentiate parts as sugar tea and cup; we can also separate the liquid tea from the cup by pouring it into a tumbler and separate even sugar from the liquid by evaporation. This separable whole may be presented to the eye of the reader mathematically as $s+t+c$. The body-soul-environment whole may also be presented mathematically as $(S \times B) \times E$. But in this inseparable whole the body, the soul and the environment, are not parts but are factors. We can distinguish them each from others but cannot separate the soul from the body nor the environment from the inseparable body-soul. The sugar-tea-cup whole is merely a sum of three parts but the body-soul-environment

whole is a product of three factors. The former whole would seem a static *sum* of parts but the latter whole is a dynamic *product*. This Whole of three factors the Sufi calls Nature, the Universe, or Existence, Truth, God or the One, according as it suits the purpose of his speech and arguments. To him all the six names denote the one and the same Whole; he refers to it by the pronoun Hu, Huwa or *He*. Here we should not forget that Not-I (Environment) means everything in the Universe except the individual who says Not-I.

To recapitulate: the Sufi's Idea of God otherwise called the Universe is the one mighty Whole without any other. It embraces *All*, from the highest world and the mightiest nebulæ to the lowest and the tiniest atoms. It is not merely "the mighty sum of things" as Wordsworth calls it, but is a *continuum* of body-soul factors or individuals of all sorts and conditions and in all situations. It is (to use another simile) like an infinite river which when looked from a distance, so to speak, seems stationary and unmoving, but when looked closely, every wave, every factor and every bubble as well as the whole itself seems to move ceaselessly on and on without rest or respite. Nevertheless amidst all diversity there is unity of

design and control in the Infinite and Absolute Continuum—*infinite* because it has no beginning nor end, *absolute* because it is not related to any other. Indeed there is no other at all. A very small bubble appearing and disappearing on the surface of the Mighty Continuum is a body-soul, *i e.* an individual of a sort called a man who though exceedingly small and extremely transient has yet the temerity to consider himself to be *of* the Whole, *in* the Whole, and at one *with* the Whole—and why? Because he calls himself "I" or Me and his Not-I, Mine. The Sufi therefore thinks that Me and Mine together constitute the One or the Whole and says "I am in Him and He is in me, I am therefore He"! "I am Truth"!

That is the Sufi's Idea of God. I leave it to the judgment of the reader whether it is a grand idea and, if so, whether it is quite consistent with the latest theories of men of Science. I would however remind the reader that the Sufi himself believes and admonishes his disciples to believe that the Idea is not God who is far above and beyond it. Then, as already mentioned at the beginning, the Sufi's answer to the question—what is the use of this idea?—is that it maintains and intensifies love that rules all actions of men, women and children in this world of ours.

In peace, Love tunes the shepherd's reed;
In war, he mounts the warrior's steed;
In hall, in gay attire is seen;
In hamlets, dances on the green.
Love rules the Court, the Camp, the Grove,
And men below, and saints above;
For Love is heaven, and heaven is Love.

—*Scott.*

It should be remembered that the Sufi's conception of Love in all its forms and varieties includes its opposite "not-Love", *i.e.* Indifference and Hate in all their forms and varieties.

I have already stated that every idea of God implies love which is a lover's feeling of entire dependence on the beloved; generating as it does, in the lover's mind, an impulse to approach the beloved somehow, somewhen and somewhere in order to be at one (to have *wasl*) with her. But the Sufi explains it all in a round about manner which, I think, has a peculiar charm just as his Idea of God has a unique grandeur. He says that since God is no other than my "I" as well as my "not-I" in other words, 'Me' as well as 'Mine' both inseparably united and combined as One, the "*my*-ness" (meum) is the bond that compels me to see myself in every individual (body-soul factor) like a man, a tree or a stone which I perceive by my senses and personify by my intellect as if all have a soul of some degree. I therefore

love everybody as myself. I identify myself with everything so that I cannot possibly injure any one because it would be injuring myself. When any one injures me in any way I am not hurt, neither do I resent, because I feel that it is myself that causes injury to me and I have therefore only to suffer and be happy none the less. In this wise there is happiness in suffering also.

To my question—how do you in actual everyday life identify yourself with a leper, a prickly pear, or a piercing cold night ?—the answer was that it required a little zikr (contemplation) and riyazat (exercises), the only asceticism that the right class of Sufis tolerated. A long explanation of the objects and reasons of the zikr and riyazat followed; the purport of which is shortly this: According to the second postulate, I am certain of the existence of my soul *intuitively* in the first place, and in the next place I am certain of the existence of my body *perceptively*, and certain, lastly, of the existence of my body's environment partly perceptively and partly *inferentially*, as already explained. The content of my body's environment has also been explained to be *Mine* either proximately, such as *my* wife, or remotely such as my wife's cousin's grandson's house. The zikr and riyazat make the Sufi perceive all things,

whether proximate or remote, in the body's environment, and gradually make him become so certain of their existence as if they are part and parcel of his own body. After a certain time contemplation and exercises make it dawn upon him *intuitively* but gradually (by stages or degrees) that his I or soul is the Continuum itself of his idea of God and that all else (including his own body) are but waves and bubbles rising and falling, rising and disappearing on the surface of that Continuum. Extending his zikr and riyazat further, he sees that there is no duality (*two*-ness) between all the waves and bubbles on the one side and the Continuum itself on the other. He therefore calls the latter Me and the former Mine. When he sees this non-duality between his Me and Mine he is filled with such an emotion of love that he is tempted to exclaim like Mansur the Hallaj or Sufi Surmad of Delhi: "I am He" or "I am Truth". He would cheerfully submit to be martyred like them—cheerfully, because everything good, bad or indifferent (*i.e.*, not-good) comes to him from Himself, his God, his Beloved.

To a perfect Sufi like Mansur, pleasure and pain are but two extremes of one feeling which he experiences in the pursuit of his goal, to be at one with his beloved. If the pursuit is not hampered

by obstacles he calls it pleasure, but if it is hampered he calls it pain. He is quite indifferent to either pleasure or pain because both are merely incidental to his single pursuit and he therefore takes both as matters of course with supreme indifference.

Be it remembered once for all that the Sufi's beloved is the One without any other and that it denotes both "friend" and "non-friend" combined in one inseparable whole. Thus he loves, wishes to be at one with, both friend and foe—every variety of friend as well as every variety of foe—because he senses intuitively that all, including himself, are One. He has attained the intuition which he expresses in words: "I see the One, I feel I am in Him and He is in me, and He is One without Other."[1]

Compare the Idea of God discussed above with the most recent conclusions of Science :—

1. There is a Universe as real as *Reality* can be conceived by man.

2. It is an *Expanding Universe* at a rate of 28,300,000 miles per day as calculated by Sir James Jeans. My friend Professor Muhammad

1. I must acknowledge that I verified and supplimented much of the above by talks with an up-to-date Sufi, Mir Ahmad Husain Sahib Bilyamin who, alas, died four months ago. Had there been a million like him we would have been in a millennium indeed.

Abdur Rahiman Khan, formerly Principal of the Osmania University, assured me that "the observed rate of expansion implied that all distances in the Universe will be doubled in approximately 13.00 million years"!

3. The particles of matter in the Universe are only 10^{79}, *i.e.*, the integer I followed by seventy-nine ciphers! This calculation made by Sir Arthur Eddington agrees with that made by Archimedes about 2,000 years ago!

4. The rest is *empty space*—"except for radiation," adds my friend the Professor.

What, how and why is "the empty space", nobody can tell.

ISLAMIC MYSTICISM[1]

ISLAMIC Mysticism has played a great part in the development of Muslim Culture. In order to appreciate the latter it is necessary to understand the former.

Dr. Burhan Ahmed Faruqi has given to the public, for the first time, an excellent book in English on the Philosophy of Islamic Mysticism under the modest title: *The Mujaddid's Conception of Tawhid.*[2] I feel sure that it will be found very interesting, not only by the Muslims in particular but also by the Hindus in general. Its form as well as matter leave nothing to be desired. The author's method of presenting a difficult subject is quite masterly. Barring the use of a few technical words of ambiguous meaning, his style is crystal clear. His translation of Arabic words and phrases is both apt and exact.

Apart from biographical or theological notes or notices contained in footnotes and the text itself, the book deals exclusively with a psycho-

1. Contributed to "Islamic Culture". April, 1941. Hyderabad-Deccan and reprinted here with the kind permission of the Editor.

2. *The Mujaddid's Conception of Tawhid* by Dr. Burhan Ahmed Faruqi, M.A., Ph. D., published by Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.

logical fact and a mystical doctrine. The former is the religious consciousness, which I prefer to call the religious sentiment, and the latter is the Tawhid or Unityism as held and preached by two great Muslim mystics, namely "the Shaikh-e-Akbar" Ibn Arabi of Seville (Spain) in the 13th century A.C. and Shaikh Ahmad "the Mujaddid" of Sirhind (India) in the 17th century A.C. In the four intervening centuries the doctrine of Oneness of Existence (Wahadat-ul-Wajud) was in great vogue without dissent or criticism. "It influenced the whole of Islamic Society from top to bottom," says Dr. Faruqi. "It affected its religious attitude, it affected its moral attitude, it affected its deeds; it affected its æsthetic consciousness, it affected its literature and poetry; and it affected its philosophy and outlook. It was the deepest truth to which man could have access—indeed it was the real meaning of Islam's teaching."

It was, however, an Indian Shaikh who dared attack and attack successfully the Sevillian Shaikh's doctrine for the first time with great acumen and effect during the reigns of the Emperors, Akbar and Jehangir. He refused to attend the Court of the latter except under certain conditions, mostly religious, which

Jehangir had to accept and to promulgate as his own orders. He is called "the Mujaddid" the Renewer, because his numerous disciples and followers believed that he "renewed" Islam by purging it from a doctrine contrary[1] to the Quran and Hadith. No less than a full century had to elapse before any one ventured to criticise the Mujaddid's doctrine which, many thought, restored Islam to its pristine purity in its second millennium. Then an attempt was made, not to overthrow the new doctrine, but only to reconcile it with the old doctrine by pointing out that the difference between the two was only verbal. So firmly was the second doctrine based on the authority of the Quran that no Muslim dared dissent from it, lest dissent should mean disputing the Mujaddid's quotations from the Quran and his interpretation of them.

All religions of the world have their roots in the religious sentiment. Indeed there could have been no religion, if instincts had not evolved such a sentiment. By "sentiment" is meant an object or idea round which the emotions and impulses of certain instincts of man are so organized as to produce a complex of feeling resulting in a particular impulse or attitude. The "religious

1. So they believed, but as a matter of fact it is not.—A.H.

sentiment" is based on (1) some *idea* of God—generally the *idea* of a unique Power which controls all and is controllable by none; (2) round the idea the emotions and impulses of such instincts as curiosity, fear, submission, and tenderness are so organized as to produce a *feeling* of entire dependence on that Power; and (3) the feeling in its turn energizes an *impulse*, attitude, or preparedness to do something or other to propitiate or to be on good terms with that Power. This definition and analysis of the religious sentiment corresponds with the three functions of the human mind itself, *viz*, knowing, feeling and striving. The first element or the *knowledge* side of the religious sentiment is the idea of God; the second element or the *feeling* side of the sentiment—the product of the several emotions of instincts—is a peculiar emotion of entire dependence on God; and the third element or the *striving* side of the sentiment is what is ordinarily called "worship", *i.e.*, the impulse to make some sacrifice or render some service to God directly or indirectly. It is interesting to note, in passing, that "the Universal Prayer" given in the opening Chapter of the Quran as well as "the Lord's Prayer" given in the Gospels of the Bible, confirm the above analysis of the religious senti-

ment. Each prayer begins with adoration of God, proceeds to express entire submission to His will, and ends with soliciting guidance in the right path of service.

I have ventured to define a sentiment and analyse the religious sentiment in order to classify the mystics according as they lay stress on the one or the other of the three elements, facets or characteristics of the Religious Sentiment. Dr. Faruqi calls it "Religious Consciousness" in its restricted sense of religious attitude and contrasts it at great length with "Knowledge-Consciousness" or speculative attitude. His comparison of the two is in fact a comparison of Religion and Philosophy on the subject of the Infinite and Absolute.

The analysis of the religious sentiment also enables us to understand why there are three different ideas of God *viz.*, Pantheism, Theism and Panentheism.

There are Mystics—though few and far between—in all religions and countries of the world. They try (1) to *know*, or as they say "experience" God, (2) to *feel* or "have the intuition of" God, and (3) to *strive* after or "try to approach" or "love" God in ways and

manners peculiarly their own. Their methods and practices called Mysticism are merely attempts *"to experience God in oneself"*—to know, feel and strive after the World-Soul in one's own soul or rather in one's own body-soul. I would state here parenthetically that modern mystics prefer to call "the World", *i.e.* Man *and* his Environment—"the World process", because they find "the World" in a "continuous process of self-emerging and self-unfolding"; and they write "body-soul" in place of "soul" because they, as a rule, do not believe in bodyless soul or soulless body, just as the men of science do not believe in spaceless time or timeless space; what the latter call "space-time events", the former call "body-soul individuals". It is true, as Dr. Faruqi points out, that modern mystics are silent. They do not intrude themselves on the public like politicians and they have not written books. But they preach, have disciples, and write letters to them as did the great Mujaddid.

Well then, there are mystics who try to experience God by way of intellect, that is by way of the first element or the *idea*-side of the religious sentiment. They are called Ariffs by Muslims and Gnanis by Hindus. Again, there are mystics who

try to experience God by way of ecstacy, *i.e.*, by way of the second element or the *feeling*-side of the religious sentiment. They are called Ashiqs by Muslims and Bhagats by Hindus. Both Ariffs and Gnanis (Gnostics) on the one side and Ashiqs and Bhagats (Emotionists) on the other side, wish to experience God for the sake of the experience itself, for the sake of satisfying their intellectual curiosity or for the sake of enjoying the pleasure of ecstacy. But there is a third class of mystics who are "the salt of the earth." They try to experience God, not only by way of combined intellect and ecstacy—a complex of the first and second element which they call "Intuition"—but also by way of worship, sacrifice or service, the third element or the *attitude*-side of the sentiment, which they call "Love". I do not know exactly by what name the Hindu theologians call this third class of mystics. Is it Radhaswamis or Dayalis? But I know that Muslims call them Saliks. Dr. Faruqi's two great mystics, Ibn Arabi and the Mujaddid, belong to the third class. They were Saliks who "walked on the right path." Both tried to experience God by way of *all* the three elements of the religious sentiment. They tried to experience God not only by way of intuition but also by way of love or active service

to God's creatures, not only for the purpose of enjoying the intellectual satisfaction or the ecstatic pleasure and thereby to purify their own individual soul, but also and mainly for the purpose of purifying the morals of communities and thereby to safeguard "the beatitude of mankind." The Muslim Shaikhs base their teaching and service on the authority of the Quran and the traditions of the Prophet in quite the same way as the Hindu Rishis and great Pandits based their teaching and service on the authority of the Vedas and the Upanishads.

The book under reference purports to be an exposition of Tawhid as conceived by the Shaikh of Sirhind in opposition to that conceived by the Shaikh of Seville nearly 400 years before. The Arabic word "Tawhid" is an infinitive-noun of the second form derived from the root of three letters WaHaDa, and the second form implies generally some extra effort in the act. The word means literally "to make (with some effort) *one unit* of two or more things or individuals." But in the language of Islamic Mystics (often called Sufis), it means (i) "to believe and hold that God and the World (man and his Environment) constitute one whole or indivisibly One Existence;

(ii) to believe and hold that God is One Infinite and Absolute Being who is above and quite separate from the finite and relative World (the Universe) which he created. Meaning (i) is that which Ibn Arabi attached to the word Tawhid, and meaning (ii) is that which the Mujaddid attached to that word. Dr. Faruqi calls the first and the second meanings of Tawhid as Unityism and Apparentism instead of Pantheism and Theism, respectively. The choice or rather the coining of the terms is quite happy because they indicate the view-points of the two Shaikhs quite clearly. Ibn Arabi views Reality as *it is*, while the Mujaddid views Reality as *it appears*. So, the Shaikh of Seville was a Unityist Salik. According to him, God alone exists and the relation between God and the World (Man and his Environment)—like that of essence and its attributes or of reality and its reflections or emanations—is *oneness*, or unity in the sense that it is impossible for the one to exist without the other. The Shaikh of Sirhind was an Apparentis Salik. He started with the idea of Ibn Arabi, the idea of oneness of God and the world, but soon found it quite unsatisfactory. According to him, God Who created the world (Man and his Environment) could not be identifi-

ed with his creatures, because, as some believe, God existed before creating the world and will certainly exist after destroying it.

Any Hindu theologian who reads Faruqi's book would consider the Sevillian Shaikh's view to be the pantheist or Advait view of Sri Shankarachari and the Sirhindi Shaikh's view to be the dualist or Duvait view of Sri Madhvachari. This shows how universal is the religious sentiment and how the views of the relation of God and the World vary according as the religious thinker lays stress on any one of the three elements of the religious sentiment.

It is evident that, on the one side, Ibn Arabi was impressed by the first element or the knowledge character of the religious sentiment and—since *knowing* is finding unity in diversity—concluded that there could not exist any but one Reality or God and all that appears as two or multiplicity is only a reflection or emanation of the Reality, God. *All is God and God is all* (*Hama oost*)—Pantheism. On the other side, the Mujaddid was impressed by the second element or the feeling character of the religious sentiment, and—since the *feeling of dependence* required two, one to depend on the other—he

concluded that Creatures, mere dependents, cannot be equal to, much less be identical with the Creator who is peerless and paramount: *All is from God and God is above all* (*Hama uz oost*—Theism. On the third side there are modern Saliks, headed by Shah Wali-ullah of Delhi, who do not see any but verbal differences between the two doctrines of Tawhid—Pantheism and Theism. They are impressed by the third element or the service character of the religious sentiment, and —since *love* could not subsist between two beings of different sorts—they conclude that God is one and unique "self-unfolding and self-emanating Process, assuming forms of things." According to them, the relation between God and the World is like that of the soul and body, or like that of time and space—though distinguishable as two yet inseparably one and one whole only. The Hindu theologian who reads the book will not fail to recognize in the third view the Vishist-advait doctrine of Sri Ramanujachari. *All is in God and God is in all* (*Hama under oost wa under hama oost*)—Panentheism.

The more modern Saliks of the 20th century who adhere to the Panentheistic doctrine of Tawhid, influenced as they are by the modern

ideas and achievements of science, would express the third form of the doctrine of Tawhid thus, avoiding scholastic terms and using only modern scientific terms :—

The Existence, call it Universe, Nature, Reality, Truth, God or what you like, is one and one only. It is not a static being or thing but a dynamic, ever-moving and never-resting continuum, *one Continuum of Movement*, manifesting itself in *two processes*, each in an opposite direction to the other—of which the one may be called negative and the other positive.[1] The two processes can be characterised variously as differentiative and integrative, unfolding and folding, creative and destructive and so forth, but none the less are they two processes only and nothing else. Each process of the Movement-Continuum exhibits immense multiplicity of *modes*—like waves and bubbles on a perennial river—each of which again has two facets like space-time events

1. This definition expresses the much misunderstood formula—(*Ek wajud, Du zat*), one existence in two aspects—in modern scientific terms, "one continuum (of movement) with two processes" *Vide* "Mighty Continuum" *supra*. Readers of works of the late Henri Bergson will be surprised to find that his teaching is in exact accord with the teaching of Shah Wali-ullah and his followers. The difference is only in the words used. The Islamic Mysticism has only to be rescued from its adherence to old ill-defined scholastic terms in order to appreciate how well its *a priori* conclusions agree with the *a posteriori* conclusions of Modern Science. (*Vide supra* pp. 46-65).

or body-soul individuals.

Now, all Tawhid or Unification—whether crude or refined, expressed loosely or strictly—is an *idea* of God in the mind of man and not God Himself, the Infinite and Absolute. He is far above the comprehension of any idea formed by man who has a finite mind, lives and has his being in the realm of relativity. It is but man's own idea of God which is a dominant character of his Religious Sentiment—a mental equipment that serves him as a means or instrument of purifying not only his own soul but also the souls and morals of his fellow men. It becomes an effective instrument, only when the mystic or Salik realizes the idea *in* himself, in his own individuality, *i.e.*, in what he calls, *I* or *Me*. How to realize it in one's *I* or soul, is the question. Herein comes the mystery of Mysticism. The Muslim mystics call the methods and ways of "experiencing God" realizing the idea of God, *Mujahada*. This has been described as the procedure for "idealising the real and realizing the ideal." Its exercises have never been so severe as those of the Tapas of the Hindu mystics. Islam does not favour asceticism. However, no one can describe mystic contemplation exercises,

etc., satisfactorily in writing or by speech. They have always been *imparted*, straight from heart to heart by adept masters to their accepted pupils. The poet and philosopher Iqbal sang:

غلام همت آں خود پرستم
که از نور خودی بیند خدا را[1]

"I am slave to the dash and daring of that worshipper of Self who sees God with (or "by means of" or "in") the light of his own Self."

---

1. I presided at the last of the three University Extension Lectures on "the Secret of Self", delivered by Dr. Sir Muhammad Iqbal at the Town Hall, Hyderabad. In my closing speech I said that "it was impossible to summarise his lecture in a few sentences but fortunately for us that *etherial being*, the Poet Iqbal, has summarised *the solid Philosopher* Iqbal's teaching in one couplet"—and I quoted the above couplet pointing to him.—*A.H.*

OUR PUBLICATIONS

QURAN

THE HOLY QURAN, English translation with commentary and Abraic text by Allama Abdullah Yusuf Ali
Available in one volume, two volumes and three volumes

THE MEANING OF THE ILLUSTRIOUS QURAN, Textless edition of Allama Abdullah Yusuf Ali's English translation

AN APPROACH TO THE STUDY OF THE QURAN, by Nawab Sir Nizamat Jung Bahadur

PHILOSOPHY OF THE QURAN, by Hafiz Ghulam Sarwar

QURANIC LAWS, by Muhammad Valibhai Merchant

PROPHECIES OF THE HOLY QURAN, by Q.I. Hingora

A GEOGRAPHICAL HISTORY OF THE QURAN, by S. Muzaffar-ud-Din Nadvi

THE MESSAGE OF ISLAM, (Bird's eye-view of the contents of the Holy Quran), by Allama A. Yusuf Ali

LESSONS FROM THE STORIES OF THE QURAN, by A.M.R. Muhajir

MUHAMMAD AND TEACHINGS OF QURAN, by John Davenport

ASH-SHÂFI'I'S RISALAH: BASIC IDEAS, by Dr. Khalil I. Semaan

HADITH

SAHIH MUSLIM, English translation by Abdul Hamid Siddiqi, being issued in Parts of 80 pages each or four volumes
(First three Volumes are available)

MISHKAT AL-MASABIH (AL-HADIS), English translation by Dr. James Robson, infour volumes

TAWIL-UL-AHADITH by Shah Waliyullah, translated by G.N. Jalbani

THE ORATIONS OF MUHAMMAD, translated by M. Ubaidul Akbar

SAYINGS OF MUHAMMAD (with Arabic Text), translated by Professor Ghazi Ahmad

PRAYERS OF THE PROPHET, (Masnûn Du'â'ain, with Arabic text), translated by A.H. Siddiqi

THUS SPOKE THE HOLY PROPHET, by Bennet and Brown

PRAYERS OF MUHAMMAD, Compiled and translated by A. H. Farid
Available with and without Arabic text

AL-HIZB AL-AZAM (A collection of Prayers with Arabic Text), translated by M. Abdul Hamid Siddiqi

THE TABLE TALK OF MUHAMMAD, by S. Lane-Poole

SAYINGS OF MUHAMMAD THE LAST PROPHET, Compiled by S. A. Husain

ISLAM

INTRODUCTION TO ISLAM by Dr. M. Hamidullah

MODERNIZATION MENACES MUSLIMS by Muhammad Aslam Siddiqi

VIRTUES OF SALAT, by Maulana Muhammad Zakaria

SALAT OR ISLAMIC PRAYER BOOK, with Arabic text and illustrations

ISLAM IN PRACTICAL LIFE, by A.M·R. Muhajir

MODERN ISLAM IN INDIA, by W.C. Smith

ISLAM AND THE WORLD by S. Abul Hasan Ali Nadvi

THE PREACHING OF ISLAM, by Sir Thomas Arnold

TENETS OF ISLAM, by A.M.R. Muhajir

NOTES ON ISLAM, by Nawab Sir Amin Jung Bahadur

SUPPORT OF THE FAITH, Shah Ismail Shahid's *Taqwiyat-ul-Iman* translated into English by Mir Shahamat Ali

PEARLS OF THE FAITH (or Islam's Rosary), by Sir Edwin Arnold

THE ESSENCE OF ISLAMIC TEACHINGS. by Syed Nawab Ali

GATEWAY TO ISLAM, by Saifuddin J. Aniff Doray, in 4 Parts

MANIFESTO OF ISLAM, by Dr. M. Rafi-ud-Din

GLIMPSES OF ISLAM, by Prince Agha and Khan Dr. Zaki Ali

THE REFORMS AND RELIGIOUS IDEAS OF SIR SAYYID AHMAD KHAN, by J.M.S. Baljon, Jr.

MAXIMS OF ALI, translated by J. A. Chapman

QADIANISM : ACRITICAL STUDY, by S. Abul Hasan Ali Nadvi

HIS HOLINESS, by Phoenix, with Foreword by the late Maulana Zafar Ali Khan

PRAYER—FOR PROGRESS, by Abdul Razzaque

"LESSONS IN ISLAM" SERIES, Five Parts

THE MUSLIM CONDUCT OF STATE, by Dr. M. Hamidullah

ISLAM AND THE THEORY OF INTEREST, by Dr. Anwar Iqbal Qureshi

ISLAMIC SOCIAL FRAMEWORK, by M. Raihan Sharif

PUBLIC FINANCE IN ISLAM, by S.A Siddiqi

TALEEM-UL-ISLAM, by Allama Mufti Muhammad Kifayātullah, English transltaion by Dr. Mahmood Qaderi and revised by Khalil Mian Four Parts

ISLAMIC ECONOMICS: THEORY & PRACTICE, by M.A. Mannan

ECONOMICS OF ISLAM, by Sh. Mahmood Ahmad

ISLAMIC CULTURAL STUDIES, by Dr. Syed Abdul Latif

ECONOMIC SYSTEM UNDER UMAR THE GREAT, by Irfan Mahmud Ra'na

ECONOMIC JUSTICE IN ISLAM, by Dr. S.M. Yusuf

CULTURAL SIDE OF ISLAM (Islamic Culture), by M.M. Pickthall

HUMAN RIGHTS & OBLIGATIONS, by S.M. Nadvi

OUTLINES OF ISLAMIC CULTURE, by A.M.A. Shushtery

A SURVEY OF MUSLIM INSTITUTIONS AND CULTURE, by Prof. M.A. Hanifi

GOD, SOUL AND UNIVERSE IN SCIENCE AND ISLAM by Nawab Sir Muhammad Yamin Khan

ISLAM VERSUS SOCIALISM, by Mirza Muhammad Hussain

ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE MODERN WORLD, by Anwar Ahmad Qadri

COMMUNISM, ISLAM AND YOU, by Haji Abu Idris

LANDMARKS OF JIHAD, Lt.-Col. M.M. Qureshi

A GUIDE TO HAJJ, by S. A. Husain

DETERMINATION OF THE DIRECTION OF QIBLA AND THE ISLAMIC TIMINGS by Malik Bashir Ahmad Bagwi

ADVICE TO A FRIEND, by S.A. Rouf

A LEARNER'S GUIDE TO THE DIVISION OF INHERITANCE, by Bashir Ahmad Bagwi

PRAYERS & MAN IN THE MODERN WORLD, by H. I. Dobinson

BIOGRAPHY & MEMOIRS

LIFE AND WORKS OF NAWAB SIDDIQ HASSAN KHAN (OF BHOPAL) by Prof. Saeedullah

PAYAMBAR: THE MESSENGER, translated from the Persian of Z. Rahnema by L.P. Elwell-Sutton (three volumes)

MUHAMMAD: THE HOLY PROPHET, by Hafiz Ghulam Sarwar

INTRODUCING THE PROPHETSM, by Muhammad Shamim Raza

SAYYID AHMAD (SHAHID), by M. Hedayetullah

AN EASY HISTORY OF THE PROPHET OF ISLAM, by S. Muzaffar-ud-Din Nadvi

MUHAMMAD: UPON WHOM BE PEACE, by Sheikh Abdur Rahman Luts

THE LIGHTNING FLASH (Versified Life History of the Holy Prophet) by Qazi Abdul Qayyum

THE SHADOWLESS PROPHET OF ISLAM, by Syed Abdul Wahab

THE WIVES OF THE PROPHET, Dr. Bint al-Shati translated from Arabic by Matti Moosa & D N Ranson

LIFE OF ABU BAKR (First Caliph of Islam), by Muhammad Habibur Rahman Khan Sherwani, translated by Dr. Moin-ul-Haq

OMAR THE GREAT, (AL-FAROOQI) by Allama Shibli Numani trans by M. Zafar Ali Khan and Prof. M.Saleem. In two volumes,

"HEROES OF ISLAM" SERIES

By Prof. Fazl Ahmad

1. Muhammad—The Prophet of Islam
2. Abu Bakr, the first Caliph
3. Omar, the second Caliph
4. Othman, the third Caliph
5. Ali, the fourth Caliph
6. Khalid bin Walid
7. Muhammad bin Qasim
8. Mahmud of Ghazna
9. Aurangzeb Alamgir
10. Sultan Tippu
11. Aisha the Truthful
12. Husain the Great Martyr
13. Some Companions of the Prophet, Part I
14. Some Companions of the Prophet, Part II
15. Some Companions of the Prophet, Part III

IBN AL-ARABI, by S.A.Q. Husaini

IBN KHALDUN, HIS LIFE AND WORKS, by M.A. Enan

TADHKARATUL-AULIYA (MEMOIRS OF SAINTS), by Dr Bankey Behari

KHAWAJA GHARIB NAWAZ, by Dr. Zuhurul Hassan Sharib

JAMI : The Persian Mystic, by F. Hadland Davis

IBN AS-SIKKIT, by Dr. S.A. Ahmadali

RUMI : The Persian Mystic, by F. Hadland Davis

THE SAINT OF JILAN, by S.A. Salik

FALCON OF SPAIN. by T.B. Irving

MY LIFE : A FRAGMENT (late Maulana Mohamed Ali's), Edited by Afzal Iqbal

MEET MR. JINNAH by A.A. Ravoof

PHILOSOPHY & MYSTICISM

'AWARIF-UL-MA'ARIF, translation by H. W. Clarke

THE ELEMENTS OF ISLAMIC PHILOSOPHY, by Ali Mahdi Khan

MYSTIC TENDENCIES IN ISLAM, by M.M. Zuhurud-Din Ahmad

STUDIES IN TASAWWUF, by Khaja Khan

STUDIES IN MUSLIM PHILOSOPHY, by M. Saeed Sheikh

AL-GHAZALI ON DIVINE PREDICATES AND THEIR PROPERTIES, English translation by Abd-ur-Rahman Abu Zayd

IDEOLOGY OF THE FUTURE, by Dr. M. Rafi-ud-Din

MUSLIM THOUGHT AND ITS SOURCE, by Syed Muzaffar-ud-Din Nadvi

THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZALI, by Muhammad Umaruddin

THE PANTHEISTIC MONISM OF IBN AL-'ARABI, by Dr. S.A.Q. Husaini

PHILOSOPHY OF FAQIRS, by Sir Amin Jung Bahadur

THE MUJADDID'S CONCEPTION OF TAWHID, by Dr. Burhan Ahmad Faruqi

RUMI THE PERSIAN, REBIRTH IN CREATIVITY AND LOVE by A. Reza Arasteh

THE 'ABYAT' OF SULTAN BAHOO, translated by Maqbool Elahi

THE SECRET OF ANA'L-HAQQ, translated by K.S. Khaja Khan

FUTUH AL-GHAIB (Revelation of the Unseen) of Hazrat Syed Abdul Qadir Jilani, translated by M. Aftabuddin Ahmad

THE DOCTRINE OF THE SUFIS, by A.J. Arberry

AN INTRODUCTION TO SUFI DOCTRINE, by Titus Burckhardt, translated by D. M. Matheson

THE SECRET ROSE GARDEN OF SA'D-UD-DIN MAHMUD SHABISTARI, translated by E. Leaderer

THE IDEA OF PERSONALITY IN SUFISM, by R.A. Nicholson

THE MYSTICAL PHILOSOPHY OF MUHYID DIN IBN ARABI, by A.E. Affifi

FAITH AND PRACTICE OF AL-GHAZALI by W.Montgomery Watt

SOME MORAL AND RELIGIOUS TEACHINGS OF GHAZALI, by Syed Nawab Ali

THE BOOK OF KNOWLEDGE, by Dr. Nabih Amin Faris

THE MYSTERIES OF PURITY, translated by Dr. Nabih Amin Faris

THE MYSTERIES OF FASTING, translated by Dr. Nabih Amin Faris

THE FOUNDATIONS OF THE ARTICLES OF FAITH, translated by Dr. Nabih Amin Faris

THE ALCHEMY OF HAPPINESS (al-Ghazali's Kimiya-i-S'ādat), translated by Claud Field

THE CONFESSIONS OF AL-GHAZALI, by Claud Field

GHAZALI'S MISHKAT AL-ANWAR (The Niche for Lights), translated by W.H T. Gairdner

TEACHINGS OF SHAH WALIYULLAH, by G.N. Jalbani

SATA'AT, translated by G.N. Jalbani

LAMAHAT, translated by G.N. Jalbani.

THE PHILOSOPHY OF ISLAM, by Khaja Khan

AL-KHAIR-AL-KATHIR by Shah Waliyullah trans. by G.N. Jalbani

HISTORY

JUSTICE IN HISTORICAL ISLAM, by Anwar Ahmad Qadri

ARAB ADMINISTRATION, by Dr. S.A.Q. Husaini

CONSTITUTION OF THE ARAB EMPIRE, by Dr. S.A.Q. Husaini

CHRISTIANITYIN HISTORY, by Ahmad D. Azhar

MUSLIM CON TRIBUTION TO SCIENCE AND CULTURE, by Muhamma Abdur Rahman Khan

THE ARAB CIVILIZATION, by Prof. Hell's die Kultur der Araber, trans. by S. Khuda Bakhsh

THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF MUSLIM HISTORIOGRAPHY, by M.G. Rasul

MUSLIM CONTRIBUTION TO GEOGRAPHY, by Dr. Nafis Ahmad

SUCCESSION TO THE RULE IN ISLAM, by Dr. Anwar G. Chejn

ANECDOTES FROM ISLAM, by M. Ebrahim Khan

MUSLIM COLONIES IN FRANCE, NORTHERN ITALY AND SWITZERLAND, by Prof. H. K. Sherwani

THE ARAB NAVIGATION, by S. Sulaiman Nadvi

HEROIC DEEDS OF MUSLIM WOMEN, by S. Sulaiman Nadvi

CONFLIT OF EAST AND WEST IN TURKEY, by Halide Edib-Hanum

TURKISH EMPIRE (1288-1924), by Lord Eversley

OUR DECL INE AND ITS CAUSES, by Amir Shakib Arslan, translated by M. A. Shakoor

DECISIVE MOMENTS IN THE HITORY OF ISLAM, by M.A. Enan

MUSLIM LEAGUE, YESTERDAY AND TODAY, by A.B. Rajput

A PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF HISTORY, by Abdul Hamid Siddiqi

IQBAL

STUDIES IN IQBAL, by Syed Abdul Vahid

THE NEW ROSE GARDEN OF MYSTERY AND THE BOOK OF SLAVES, English translation of Iqbal's "Gulshan-i-Raz-i-Jadid and Bandagi Namah" by M. Hadi Hussain

THOUGHTS AND REFLECTIONS OF IQBAL, collected and edited by Syed Abdul Vahid

GLIMPSES OF IQBAL'S MIND AND THOUGHT, by Dr. H.H. Bilgrami

IQBAL AND THE RECENT EXPOSITION OF ISLAMIC POLITICAL THOUGHT, by Dr. Muhammad Aziz Ahmad

PERSIAN PSALMS, translated by A.J. Arberry

IQBAL'S EDUCATIONAL PHILOSOPHY, by K.G. Saiyidain

THE SECRETS OF THE SELF, translation of Iqbal's Asrar-i-Khudi by R.A. Nicholson

NOTES ON IQBAL'S ASRAR-I-KHUDI, edited by A.J. Arberry

RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM by Allama Muhammad Iqbal

COMPLAINT AND ANSWER, translated by A.J. Arberry

METAPHYSICS OF IQBAL by Dr Ishrat Hasan Enver

IQBAL AS A THINKER, edited by Taj Muhammad Khayal

LETTERS OF IQBAL TO JINNAH

IQBAL : HIS LIFE & TIME, by Dr. L. S. May

PAKISTAN

THE EVOLUTION OF INDO-MUSLIM THOUGHT AFTER 1857, by Dr. L.S. May

MODERN MUSLIM INDIA AND THE BIRTH OF PAKISTAN, by Dr. S.M. Ikram

PAKISTAN : A CULTURAL UNITY, by S.F. Hassan Faizi

WHYS OF THE GREAT INDIAN CONFLICT, by M.A. Mehtar

PAKISTAN : A NATION, by El-Hamza

PAKISTAN AS AN ISLAMIC STATE, by Wilfred Cantwell Smith

PAKISTAN DEFINED, by Begum Firdaus Rizvi

"PAKISTAN LITERATURE" SERIES

1. National States and National Minorities
2. The Communal Pattern of India
3. Some Aspects of Pakistan
7. Muslim Educational Problems
8. The Future Development of Islamic Polity
9. The Development of Islamic Culture in India
11. The Industrial Pakistan
13. Are the Indian Muslims a Nation?

EDUCATING PAKISTAN, by Malik Zafarul Hassan

STORY OF INDIAN AGGRESSION AGAINST PAKISTAN by Dr. Khalid Ghaznavi

A POLITICAL STUDY OF PAKISTAN, by Safdar Mahmood

POLITICS

THE FIRST WRITTEN-CONSTITUTION IN THE WORLD (With Arabi. Text) edited and translated by Dr. M. Hamidullah

SELECT WRITINGS AND SPEECHES OF MAULANA MOHAMED ALI, edited by Afzal Iqbal (two volumes)

STUDIES IN MUSLIM POLITICAL THOUGHT & ADMINISTRATION, by Prof. H.K. Sherwani

SPEECHES AND WRITINGS OF MR. JINNAH, Edited by Jamil-ad-Din Ahmad (two volumes)

LANGUAGE, LITERATURE & EDUCATION

WHY WE LEARN THE ARABIC LANGUAGE, by Dr. Sh. Inayatullah

THE CONTRIBUTION OF INDO-PAKISTAN TO ARABIC LITERATURE, by Dr. M.G. Zubaid Ahmad

ARABIC PHONETICS (IBN SINA'S RISALAH), translated by Dr. K. I. Semaan

ARABIAN WISDOM, translated by John Wortabet

THE BUSTAN OF SA'DI, translated by A.M. Edwards

MUSLIM COOKING OF PAKISTAN
Compiled by S.A. Husain

It is the latest book on Pakistani Muslim Cooking,—is a blending of New and Old. It offers you a long range of tasty and easy-to-make recipes.

OUR STOCKISTS IN OTHER COUNTRIES

Below are given names and addresses of booksellers in different countries of the world for the convenience of customers. These booksellers usually carry stocks of our publications; in case any books are not readily in their stock, they will register the order and supply in due course.

The publisher shall, however, continue to supply books direct to customers in whose countries there are no stockists of the publications.

AUSTRALIA

T.S. Bookshop,
177 Collins Street, Melbourne
Victoria 3000

Adyar Bookshop
Blavatsky Lodge of Theosophical Society
67 Castlereach Street
Sydney 2000

CANADA

Islamic Book Service
10 Sunny Glenway, Apt. 910
Don Mills, Ontario.

Banyen Bookshop
27 West IVth Avenue
Vancouver 8, B.C.

University of Alberta Bookstore
Student Union Building
Edmonton, Alberta

Fifth Kingdom Bookshop
77 Harbord Street
Toronto 179, Ontario

CEYLON (Sri Lanka)

M. Zubair Makeen

Lake House Bookshop
P.O. Box 244
100 Sir Chittam Palam Gardinar Mawata
Colombo-2

Ansari Book Depot,
106 & 108 Armour Street
Colombo-12

Cargills (Ceylon) Ltd
P.O. Box 23
York Street
Colombo.

FIJI ISLANDS

M. Ibrahim Khan
P.O. Box 42
Drumasi, P.O. Tavua

FRANCE

Librairie de l'Institute Musalman
De La Mosque de Paris
Place du Paints de l'Ermite
Paris-5

GERMANY (West)

Otto Harrassowitz,
Taunusstrasse 5

GUYANA (S. America)

Khan Enterprises
47 High & Hadfield St.
George Town
Demerara

HONG KONG

Sambo's Library
P.O. Box No. 448
Hong Kong

ITALY

Centro Islamico Culturale d Italia
Via Salaria 290
00199 Rome

JAPAN

Biblio Limited
Echo Building, 2nd Fl
2-12 Misakicho 2 Chome
Chiyoda-ku
TOKYO, 101

KENYA (East Africa)

Mussa Jetha & Sons Ltd.
P.O. Box 80261,
Mombasa.

KUWAIT

Kuwait Traders
P.O. Box 20210
Kuwait

LEBANON

The Levant Distributors Co. s.a.r.l.,
P.O. Box 1181, Makdessi Str.,
Halim Hanna Bldg.
Beirut.

MALAYSIA

Penang Store
General Merchants
3 Bishop Street
Penang

Jubilee (Book) Store Sdn Bhd

Marican & Sons (Malaysia) Sdn. Bhd.
P.O. Box 958
321, Jalan Tuanku Abdul Rahman
Kuala Lumpur

Pustaka Antara
531 Jalan Tuanku Abdul Rahman
Kuala Lumpur

M.M. Ally & Co
P.O. Box 241
18 Leboh Pasar Besar
Market Street
Kuala Lumpur, 01-23

Crescent News Agency
11-C, Hutton Lane
Penang

MAURITIUS

M.H.M. Lockhat & Sons
P.O. Box 271
Desforges Street
Port Louis.

I.A. Vawda & Co
12 Corderie Street
Port Louis

NETHERLANDS

Ge-Nabrink's Boekhandel en Antiquariaat
Korte Korst jespoortsteeg 8
Amsterdam (C)

NIGERIA

Jakinson Educational Publications
18, Commercial Avenue
Yaba, Lagos

Islamic Publication Bureau
P.O. Box 3881
Lagos

University Bookshop Nigeria

SAUDI ARABIA

Darul Kutab
P.O Box 247
Jeddah

SINGAPORE

Students Books Associates
68, Bras Basah Road
Singapore 7

M. Mohammad Dulfakir & Co
46 High Street
Singapore

Marican & Sons (Malaysia) Ltd.
171, Middle Road
Singapore

Marican & Sons (Malaysia) Ltd.
74, Orchard Road
Singapore

Kazura Company
728, North Bridge Road
Singapore-7

Pyramid Book House (Pty) Ltd.
3rd Floor
70-A, The Arcades
G.P.O. Box 961
Singapore-1

SOUTH AFRICA

Mr. M.I. Nana
Bookseller
P.O. Box 25008
26-B Becker Street
Ferreirastown
Johannesburg

I.A. Suliman & Sons
Printers and General Dealers
P.O. Box 116
Zeerust Tvl.

M.C. Ghoor & Sons
P.O. Box 69, Market St.
Vryburg.

Taj Company
Booksellers
125, Prince Edward Street

E.M. Akhalwaya & Sons
50 Lovers Walk
Fordsburg
Johannesburg

Atlas Trading Co.
P.O. Box 4783
94, Wale Street
Cape Town

Islamic Propagation Centre
47, Madrassa Arcade
Durban, Natal

Kitabistan
9 Madressa Arcade
Durban Tvl.

SWEDEN

Mr. C.E. Fritze
Bookseller to the Court
Stockholm 16

SWITZERLAND

Unilivres
16, rue du conseil general
1205, Galneve

TANZANIA (E. Africa)

G.H. Hemani & Sons
Azikiwe Street
Post Box 854
Dar es Salaam

Mulla Karimjee Mulla Mohamedbhai & Son
P.O. Box 175
Zanzibar

TRINIDAD (West Indies)

Anjuman Sunnut-ul-Jamat Association of Trinidad and Tobago
Jama Masjid
2, Queen Street
Port of Spain

U.S.A.

Orientalia Bookshop Inc.
61 Fourth Avenue

Kazi Imports
1647 N. Wells St.
Chicago, Ill, 60614

Specialty Promotions Co.
Inc.
6841, S. Cregier Ave
Chicago, Illinois, 60649

Books & Things,
106 Lenox Avenue
New York, NY, 10026

Samuel Weiser Inc.
734, Broadway,
New York, N. Y. 10003

Shambala Booksellers
2482, Telegraph Avenue
Berkeley, Calif. 94704

Islamic Book Service
2515, Fairview Avenue
Cincinnati, Ohio, 45219

Brotherhood of Life Books
110 Dartmouth SE
Albuquerque
New Mexico, 87106

Rainbow Bridge
P.O. Box 40208
San Francisco, Cal. 94140

Bodhi Tree Bookstore Inc.
8585 Melrose Ave,
Los Angeles, Cal. 90069

The Book Gallery
Max-ell Book Corporation
240 West, 72nd Street
New York, N.Y. 10023

Kalimah Bookstore,
901 67th Avenue No. 8
Glen Willow,
Seat Pleasant, Maryland 20027

Sebastopol Bookshop
133 North Main Street
Sebastopol, Cal. 95472

Bailey & Swinfen Ltd.,
Foreign Booksellers
Minerva House
26/27 Hatton Garden
LONDON, W.C. 1B 3PE

J. Thornton & Son
11 Broad Street
Oxford, OX1 3AR

AD Orientem Limited
2 Cumberland Gardens
St Leonard on Sea
Sussex

E J. Brill
41 Museum Street
London, WCIA ILX

S A.K. RAO,
I T.M Mission
2 New Street, Slaithwaite,
Huddersfield.

Arthur Probsthain
41 Great Russell Street
London, WCIB 3PL

W & G. Foyle Ltd.,
119-125 Charing Cross Road
LONDON, W.C. 2

Muslim Booksellers
20 Highgate Road
Birmingham, B12 OAX.

Books from India, Ltd.,
32 Coptic Street
London W.C. 1

Islamic Book Centre
U K. Islamic Mission
148 Liverpool Road
LONDON, N. 1

Silco Books Ltd.,
7 Russell Gardens
LONDON, N.W. 11 9NJ

حنّان

1986

THE PHILOSOPHY OF FAQIRS

By

SIR AHMED HUSSAIN

(Nawab Amin Jung Bahadur)

In this valuable book are discussed the two schools of Tasawwuf: One which the author calls "Monistics" who identifies God with Nature and says: "God is Nature and Nature is God."

The other, which he calls "Positive", differentiates God from Nature and says: "God is above Nature which He created."

SH. MUHAMMAD ASHRAF

KASHMIRI BAZAR - LAHORE (Pakistan)